Le discours de Jonathan à David (1 S 20,12-16) et autres notes (2,20; 9,24; 15,9)*

Au terme de sa récente étude «La qualité du Texte Massorétique de Samuel», D. Barthélemy(1) concluait: cette recension du texte de l'AT «nous a conservé de nombreux trésors que, depuis Thenius, on a pris l'habitude de dire trop souvent inintelligibles» à la faveur d'une «critique textuelle facilitante». A mon avis, cette affirmation se vérifie mieux encore pour le texte consonantique que nous ont transmis les Massorètes. Les pages qui suivent visent à accréditer cette thèse par quelques exemples tirés de 1 Samuel. On y trouvera, pour les textes analysés, des propositions de lecture qui, tout en respectant scrupuleusement le texte consonantique, dégagent un sens parfaitement accordé au contexte.

Trois courtes notes

2,20a: *... w^{e}'āmar yāśēm yhwh l^{e}kā zera' min–hā'iššâ hazzō't taḥat haš^{e}'ēlâ 'ăšer šā'ōl* (TM *šā'al*) *lyhwh*

... et il (Éli) dit: «Que Yahvé te donne une descendance de cette femme à la place de celui qu'elle avait demandé 'à et pour' Yahvé».

La principale difficulté de ce passage est l'interprétation des trois derniers mots. Généralement, les auteurs recourent à des corrections.

(*) Je tiens à remercier ici le Professeur D. J. McCarthy, S.J., pour les précieuses suggestions qu'il m'a faites durant l'élaboration de ce travail. En plus des abréviations courantes dans *Biblica,* on voudra bien noter: *BDB* = F. Brown, S. R. Driver, C. A. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (Oxford ^{2}1952). Zorell = F. Zorell, *Lexicum hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti* (Roma 1968). Joüon = P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique* (Roma ^{2}1947). Après première mention, les commentaires seront cités par le seul nom de leur auteur.

(1) In *The Hebrew and Greek Texts of Samuel* (ed. E. Tov) (Jerusalem 1980) 1-44. La citation est de la p. 44.

La plus commune est celle de Budde qui, sur la base des versions, conjecture la forme Hifil du verbe (*hiš'ilâ*): Hanna a accordé son fils à Yahvé(2). L'hypothèse semble trouver confirmation en 4QSam[a]: *hš'l[h].* Mais on peut se demander si Qumran, en accord avec la LXX, ne présente pas ici une Vorlage différente du TM. De fait, en début de phrase, ils lisent ensemble *l'mr yšlm* (*legōn apotisai*) contre le TM *w'mr yśm*(3).

L'avis de Barthélemy est quelque peu différent. Pour lui, les copistes de Qumran et d'Alexandrie «ont modernisé de vieilles expressions que le TM avait conservées mais qui étaient tombées en désuétude» à leur époque. Il s'agissait d'un vocabulaire juridique: Hanna a fait de son fils un 'objet de requête' pour Yahvé (*š'l* Hifil: 1,28), et ici le *prêtre* le 'requiert' (*š'l* Qal: 2,20) pour Yahvé et en son nom dans la cérémonie d'oblature de l'enfant(4). Deux objections. D'une part, il faudrait montrer que le vocabulaire en question a bien la connotation juridique que lui reconnaît Barthélemy, ce qui n'est pas évident en soi; a fortiori dans notre texte où le verbe *š'l* est employé pour soutenir une étymologie du nom de Samuel ou même de Saül(5). D'autre part, il est difficile de faire du prêtre le sujet de *šā'al* en 2,20 car la description de l'offrande de l'enfant (1,25-28) ne réserve au prêtre aucun rôle spécifique.

Dans ces conditions, je préfère lire, en *scriptio defectiva*, l'infinitif absolu de *š'l*: il prend ici la place du verbe conjugué et son sujet

(2) K. BUDDE, *Die Bücher Samuel* (Kurzer Hand-Commentar zum A. T.; Tübingen-Leipzig 1902) 20. La LXX *echrēsas* reflète une Vorlage *hiš'altā*, de même que Vg et Syriaque. Dans ce sens, e.a. R. DE VAUX, *Les livres de Samuel* (Bible de Jérusalem; Paris 1953) 28, et P. K. MCCARTER, *I Samuel* (AB 8; Garden City 1980) 80. D'autres conjectures ont été proposées: A. KLOSTERMANN, *Die Bücher Samuelis und der Könige* (Kurzgefasster Kommentar zu den heiligen Schriften: A. und N.T.; Nördlingen 1887) 7, propose d'éliminer le *l-* de *lyhwh* comme dittographie: Yahvé est alors le sujet du verbe au Qal. A. SCHULZ, *Die Bücher Samuel* (EHAT 8/1; Münster 1920) 42, préfère lire *š[e]'ālâ* (*leihen*) dont 'cette femme' est le sujet.

(3) *yšlm* était déjà conjecturé par J. WELLHAUSEN, *Der Text der Bücher Samuelis* (Göttingen 1871) 46. MCCARTER, 80 accepte, sur base de la confirmation de 4QSam[a]. Le TM est pourtant compréhensible: *śwm* a plus d'une fois le sens de 'donner', 'accorder' (voir p. ex., avec *l-* comme ici, Gn 4,15; Ex 4,11; Nb 6,26; en Is 61,3, il est parallèle à *ntn*).

(4) D. BARTHÉLEMY, «La qualité», 35-36.

(5) A ce sujet, voir p. ex., H. W. HERTZBERG, *Die Samuelbücher* (ATD 10; Göttingen [4]1968) 17, ou MCCARTER, 62 et 65-66.

est ‘cette femme’(6). Quant au *l-* de *lyhwh,* je lui prêterais volontiers un double sens. L’auteur jouerait sur les valeurs séparative et dative de la préposition(7): c’est *de Yahvé* que Hanna a requis un fils (1,27b: *wayyittēn yhwh lî ’et-šᵉ’ēlātî ’ăšer šā’altî mē‘immô* avec le séparatif *mē‘im*), mais c’est aussi *pour Yahvé* qu’elle a demandé cet enfant (1,11b: *ûnᵉtattîw* [=*zera‘*] *lyhwh*... avec le datif *l-*).

9,24aB: ... *’ĕkōl kî lō-mô‘ēd šᵉmôr lᵉkōl ’āmar* (TM *lammô‘ēd šāmûr-lᵉkā lē’mōr*) *hā‘ām qārā’tî*

...Mange! car ce n’est pas le moment de prendre garde à tout ce que dit le peuple que j’ai invité.

Cette invitation de Samuel à Saül(8) semble claire dans sa première partie: ‘mange! car c’est pour la circonstance qu’on te l’a gardé (le reste de la nourriture)’. La fin du texte est une *crux* que les versions n’aident pas à résoudre. «Aucune des corrections proposées n’est satisfaisante», admet de Vaux qui renonce à traduire(9). Stoebe pense à des variantes alternatives réunies dans le texte par *lē’mōr,* mais on imagine mal comment cela aurait pu se produire(10). La conjecture la plus suivie est celle de Budde: il propose de lire *le’ĕkōl ‘im-haqqᵉrū’îm* (‘pour que tu manges avec les invités’), sans pourtant réussir à montrer comment, de là, on en est arrivé au TM(11).

(6) Pour cet usage de l’infinitif absolu, GKC 113 y-gg (surtout ff) et Joüon, 123 u-w. Wellhausen, *Der Text,* 46, vocalise *šā’ūl,* mais après *haššᵉ’ēlâ,* on attend le féminin.

(7) La valeur séparative de la préposition *l-* est documentée en *UT* 10,1; *HALAT* 483b. Acceptée par E. Jacob, «Ugarit dans les études vétérotestamentaires. Bilan d’un demi-siècle», *UF* 11 (1979) 401, elle a fait l’objet de nombreuses études de M. Dahood: voir p. ex., sa «Grammar of the Psalter» dans *Psalms* III (AB 17A; Garden City 1970) 394-395, et les index grammaticaux de E. R. Martinez, *Hebrew-Ugaritic Index,* I et II (Roma 1967 et 1981).

(8) Bien que le cuisinier soit le sujet des verbes qui précèdent (v. 24aA), les auteurs attribuent très souvent les paroles à Samuel. Hertzberg, 59, n’est pas de cet avis.

(9) de Vaux, 51. Renoncent également S. R. Driver, *Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Books of Samuel* (Oxford ²1913) 76-77 et McCarter, 170-171.

(10) H. J. Stoebe, *Das erste Buch Samuel* (KAT, VIII/1; Gütersloh 1973) 197. Les deux lectures seraient: ‘a été gardé pour toi’ et ‘j’ai invité le peuple’.

(11) Budde, 65, est suivi e.a. par H. P. Smith, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Samuel* (ICC; Edinburg 1899) 66 et Hertzberg, 59.

La situation désespérée du texte actuel invite à faire abstraction du travail des Massorètes pour tenter de comprendre au moins le texte consonantique. Si l'on admet qu'il n'est pas impossible qu'en hébreu la particule *l* puisse avoir un sens négatif comme c'est le cas en ugaritique([12]), alors le texte devient compréhensible: *lō-mô'ēd* veut dire 'ce n'est pas le moment (fixé)'. Reste à lire *šᵉmôr* — avec le sens de 'prendre garde' — comme infinitif construit complément du nom([13]), et à comprendre *'āmar* et *qārā'tî* comme verbes de relatives asyndétiques([14]).

Une telle interprétation s'accorde bien au contexte. Saül, accompagné de son serviteur, arrive chez Samuel. Averti par Dieu de la destinée de cet inconnu (9,15-16), le voyant l'invite au repas sacrificiel qui doit avoir lieu (v. 19) et l'installe — toujours avec le serviteur — à la place d'honneur, *bᵉrō'š haqqᵉrû'îm* (v. 22). Il lui fait en outre servir un morceau de choix([15]) qu'il avait d'ailleurs fait mettre à part (v. 23-24aA). De tels honneurs réservés à un inconnu ne doivent pas laisser indifférents les invités, et l'on peut deviner leurs regards offusqués ou jaloux, leurs commentaires malveillants qui ont de quoi mettre Saül mal à l'aise. D'où l'invitation de Samuel.

15,9b: *wᵉkol-hammālē' kōhēn mabzeh* (TM *hammᵉlā'kâ nᵉmibzâ*) *wᵉnāmēs 'ōtāh heḥĕrîmû*

Mais tout ce qui remplit un prêtre de mépris et de dépit, cela, ils le livrèrent à l'anathème.

([12]) Voir *UT* 12.4 et 19.1338. Cette négation a été isolée en hébreu biblique — pour trois cas au moins — par DAHOOD, *Psalms* III, 60 (Ps 105,28); «Chiasmus in Job: A Text-Critical and Philological Criterion», *A Light unto my Path: Old Testament Studies in Honor of Jacob M. Myers* (eds. H. N. BREAM, R. D. HEIM, C. A. MOORE) (Philadelphia 1974) 125 (Jb 32,14); enfin au cours d'Ugaritique donné au P.I.B. (1980-81), il suggérait pour Jb 24,14 de lire *lō-'ôr*, parallèle à *ballaylâ*: «dans les ténèbres se lève l'assassin pour tuer..., et dans la nuit rôde le voleur».

([13]) Cette fonction de l'infinitif construit est reconnue par *GKC* 114b et JOÜON, 124d. Pour le sens de *šmr* (prendre garde, faire attention à, observer), voir p. ex., Jos 22,5; 1 S 1,12; 19,11 (avec O.D.); 2 Ch 5,11 (avec *l*-). Le Nifal «moyen» (prendre garde à soi) est très courant.

([14]) Voir *GKC* 155 f-m et JOÜON, 158 a (avec un nom ou avec *kōl*).

([15]) Il s'agit du gigot (*šôq*) que les lois du Pentateuque réservent aux prêtres et à leur famille (Ex 29,27; Lv 7,32-33; 10,14-15; Nb 6,20; 18,18). Dans notre texte, Samuel parle de ce morceau comme d'un 'reste' (*niš'ār*): pointe d'ironie à l'adresse des invités?

Les questions des critiques se limitent généralement aux deux mots *n^emibzâ* et *nāmēs*. Le premier est considéré comme un *monstrum,* fruit d'une erreur de scribe ou du regroupement de lectures alternatives. Il faut donc le corriger et lire *nibzâ,* participe Nifal de *bzh*(16). Le second, quant à lui, doit être combiné avec *'ōtāh* pour obtenir la forme correspondante de *m's* : *nim'eset*(17). Ces conjectures, basées sur le texte grec des LXX (*pan ergon ētimōmenon kai exoudenōmenon*), laissent encore un problème irrésolu: celui de l'article de *hamm^elā'kâ*(18).

Ici encore, une revocalisation du texte consonantique offre une possibilité de lecture qui n'est pas à négliger. Ma proposition se justifie comme ceci. L'adjectif verbal de *ml'* est utilisé au sens actif avec un double accusatif(19). *Mabzeh* est un substantif formé sur la racine *bzh* (mépriser, dédaigner) avec le Mem préformant des noms abstraits(20), et *nāmēs* le participe substantivé du Nifal de *mss* (fondre; être découragé, dépité). Enfin, *'ōtāh* reprend au neutre toute l'expression qui précède; il est l'objet du verbe principal, *heḥĕrîmû*(21).

Si cette hypothèse est admissible, elle est un argument en faveur d'une certaine bonne foi chez Saül(22): quand le roi se défend des accusations de Samuel en déclarant son intention de sacrifier à Gilgal le meilleur du troupeau d'Amaleq (15,15.21), il n'est pas à la

(16) Soit dittographie du Mem sous l'influence de *nāmēs*: WELLHAUSEN, *Der Text,* 98; BUDDE, 109 et STOEBE, 285. Soit forme mixte de *nibzâ* et *mubzâ* (participes Nifal et Pual de *bzh*): SCHULZ, 227.

(17) Ainsi, e.a. SMITH, 135 et MCCARTER, 262. SCHULZ, 228, conjecture *nim'ās,* suivi par W. CASPARI, *Die Samuelbücher* (KAT; Leipzig 1926) 182.

(18) Trois solutions ici: éliminer le substantif (STOEBE, 285), en ôter seulement l'article (avec LXX: SCHULZ, 227; MCCARTER, 262), ou ajouter l'article aux deux participes (DRIVER, *Notes,* 125, à côté de la deuxième possibilité). Il est difficile de justifier l'un de ces choix.

(19) Accusatifs de ce qu'on emplit et de ce dont on remplit. Pour cet usage (au Qal), voir 1 R 18,34; Jr 19,4; Ez 8,17.

(20) Voir *GKC* 85 e–g et JOÜON, 88 L d–e pour la possibilité d'une telle forme.

(21) Pour l'expression du neutre par le féminin, voir *GKC* 135 p; JOÜON, 152 a (en Gn 15,6 et Ex 10,11, une expression est reprise par le pronom féminin). On a ici un exemple de *casus pendens* à l'accusatif: voir JOÜON, 156c avec l'objet, et 156h avec le participe comme objet.

(22) Voir p. ex. D. GUNN, *The Fate of King Saul. An Interpretation of a Biblical Story* (JSOTS 14; Sheffield 1980) 49-50.

recherche d'un subterfuge qui puisse cacher son avidité. Dès le départ, il n'a livré à l'anathème que ce qui était impropre au sacrifice (v. 9b), épargnant ce qu'il pouvait offrir sans crainte à Yahvé, ce que tout prêtre aurait accepté sans rechigner.

Le discours de Jonathan à David (20,12-16)

Il suffit de jeter un coup d'œil rapide sur quatre ou cinq versions modernes de ce passage pour s'apercevoir qu'il n'a rien d'une sinécure pour traducteurs et commentateurs. Ils n'en finissent pas d'avouer leur embarras. S. R. Driver, par trois fois, qualifie ce texte de «difficult» avant d'ajouter: «This passage is very difficult»(23). R. de Vaux, quant à lui, se plaint du texte qui «a beaucoup souffert» et dont «la traduction ne peut être qu'approximative»(24). L'obscurité qui entoure le texte ne laisse filtrer, il est vrai, que bien peu de lumière. Deux points seulement peuvent être considérés comme acquis. Beaucoup considèrent les paroles de Jonathan, avec leur introduction et leur conclusion narratives (v. 11 et 17), comme un développement surajouté au texte du chapitre 20(25). Et tous s'accordent pour scinder le texte en deux parties: v. 12-13 et 14-16. C'est donc ces deux blocs qu'il convient d'examiner successivement.

Les v. 12 et 13.

12a *yhwh 'ĕlōhê yiśrā'ēl*
b *kî-'eḥqōr 'et-'ābî kā'ēt māḥār haššᵉlīšît*
c *wᵉhinnēh-ṭôb 'el-dāwīd*
d *wᵉlō'-'āz 'ešlaḥ 'ēlèkā wᵉgālîtî 'et-'oznekā*
13a *kōh-ya'ăśeh yhwh lîhônātān wᵉkōh yōsîp*
b *kî-yêṭîb 'el-ābî 'et-hārā'â 'ālèkā*
c *wᵉgālîtî 'et-'oznekā wᵉšillaḥtîkā wᵉhālaktā lᵉšālôm*
d *wîhî yhwh 'immāk ka'ăšer hāyâ 'im-'ābî*

(23) DRIVER, *Notes,* 163-166.

(24) DE VAUX, 98, n.a.

(25) DE VAUX, 98 écrit à ce propos: «Les vv. 11-17 sont une addition: dans le récit principal, Jonathan ne communiquera pas directement la réponse à David, mais l'avertira par un signe convenu. D'autre part, les rôles sont renversés et Jonathan fait figure de suppliant. Enfin, on se place déjà dans l'hypothèse d'un transfert de pouvoir de Saül à David...». En ce sens encore, e.a. SMITH, 188, SCHULZ, 308 et MCCARTER, 342. STOEBE, 386, s'oppose à cet avis.

12 Par Yahvé, Dieu d'Israël,
Oui! je sonderai mon père vers cette heure-ci demain — après-demain —;
et comme il sera bien disposé envers David, je ne t'enverrai pas, dans ce cas, t'avertir secrètement.
13 Que Yahvé fasse ainsi à Jonathan, et encore ainsi,
oui! s'il a disposé comme bien chez mon père le mal à ton égard,
je t'avertirai secrètement, je prendrai congé de toi et tu te mettras à l'abri
de sorte que Yahvé soit avec toi comme il fut avec mon père.

L'invocation initiale, exclamation prenant Yahvé à témoin de l'affirmation qui suit, est parfaitement compréhensible sans qu'il soit nécessaire de supposer la disparition de *ʿēd* ou *ḥay*(26). Une telle introduction par ailleurs invite à lire le *kî* comme particule affirmative ou complétive(27). Dans ces conditions, les problèmes réels du texte sont: les limites de la première proposition, la valeur des particules *wᵉhinnēh* et *wᵉlōʾ*, et le sens du deuxième stique du v. 13(28).

Tous les auteurs lisent en deux phrases les v. 12-13, mais hésitent quant à la situation du premier membre du v. 13. Certains, avec la Vg, y voient l'apodose du v. 12. Ainsi de Vaux: «*je sonderai mon père...; s'il en va bien pour David et si je n'envoie pas... que Yahvé fasse à Jonathan ce mal...!*»(29). Partout ailleurs cependant, l'expression *kōh-yaʿăśeh*... est une protase imprécative qui précède une

(26) Ainsi la Vg, E. DHORME, *La Bible. Ancient Testament* I (La Pléiade; Paris 1956) 884 et STOEBE, 374. Certains, à partir du Syriaque, restaurent *ʿēd* qui serait tombé devant *yhwh* par quasi-haplographie avec *dāwīd* qui précède; la lecture de LXX (*oiden*) pourrait venir d'une Vorlage similaire (confusion de *ydʿ* avec *ʿd*): en ce sens SMITH, 189 et P. DHORME, 181. Certains, sur base de deux témoins hébreux, envisagent la possibilité de la chute d'un *ḥay*: WELLHAUSEN, *Der Text,* 116 et BUDDE, 142.

(27) *GKC* 159ee et 149d; JOÜON, 164b et 165j.

(28) Un dernier problème, mineur celui-là, concerne le mot *haššᵉlīšīt* (v. 12b): certains le gardent en sous-entendant *ʾô* ou *wᵉ*–; d'autres l'éliminent comme «*correctur ex eventu*» (WELLHAUSEN, *Der Text,* 116). Il est vraisemblable que ce soit bien une telle correction.

(29) DE VAUX, 98. Voir aussi la traduction de E. DHORME, 884.

apodose normalement introduite par *kî* ou *'im*(30). Une telle constance invite à lier le v. 13a à ce qui suit et à interpréter *kî* (v. 13b) comme particule d'apodose plutôt que comme conjonction conditionnelle(31). La nuance conditionnelle de *yêṭīb* lui vient de sa relation avec *wᵉgālîtî*, et c'est sur ce second verbe que porte le *kî*(32).

La valeur exacte de la particule *(wᵉ)hinnēh* est assez délicate à préciser. Dans la dernière décennie, deux articles se sont attachés à en dégager les multiples connotations(33). Pour notre v. 12c, on peut hésiter entre les nuances conditionnelle et causale (faible). La première peut se réclamer du parallélisme avec le *yêṭīb* du v. 13b(34); mais la seconde n'est pas impossible: elle évoquerait la confiance de Jonathan qui a déjà réussi une tentative de médiation entre Saül et David en 19,6-7(35). Cependant, étant donné la fonction de la particule *hinnēh,* copule et sujet (= Saül) de la proposition nominale, on peut se demander si cette nuance conditionnelle ou causale n'est pas due plutôt à la simple corrélation des deux Waw du v. 12c et d(36). Dans ce cas, le choix de *hinnēh* — de préférence à *hû'* par exemple — introduirait seulement une légère connotation émotionnelle, peut-être l'affirmation d'une évidence affective: une faible nuance causale se-

(30) Avec *kî*: 1 S 14,44; 2 S 3,9; 1 R 2,23; 12,2; Rt 1,17. Avec *'im*: 1 S 3,17; 25,22; 1 R 20,10; 2 R 6,31. En 2 S, on trouve encore *kî 'im* (3,35) et *'im-lō'* (19,14). Voir *GKC* 148d et Joüon, 165a.

(31) Particule d'apodose, voir note 27, et Stoebe, 375. Comme conjonction conditionnelle, *GKC* 159aa-bb; Joüon, 167 c.i.

(32) Sur les conditionnelles sans particule autre que Waw, voir *GKC* 159b (et les exemples des alinéas suivants) et Joüon, 167b. Stoebe, 375, adopte cette solution.

(33) C. J. Labuschagne, «The Particles *hēn* and *hinnēh*», *OTS* 18 (1973) 1-14; D. J. McCarthy, «The Uses of *wᵉhinnēh* in Biblical Hebrew», *Bib* 61 (1980) 330-342, avec bibliographie. Tous deux citent 1 S 20,12 pour la nuance conditionnelle. Mais à mon avis, le premier (p. 5-6) a tort de mettre *hinnēh* en parallèle avec le *kî* du v. 13b: ce *kî* est particule d'apodose, parallèle au *kî* du v. 12b.

(34) La nuance conditionnelle, refusée par les grammaires courantes (*GKC* 159w; Joüon, 167 l), est admise par les lexiques (*BDB* 244b; *HALAT* 242b). Elle est adoptée pour notre texte par la majorité des auteurs, de Budde, 142, à de Vaux, 98.

(35) Ainsi Schulz, 307 et Stoebe, 375.

(36) Sur *hinnēh* comme copule et sujet de proposition nominale, voir *GKC* 147b et Joüon, 154c, et les exemples qu'ils citent. En général, les commentaires font de cette proposition nominale une impersonnelle ('si tout va bien'); autrement: Smith, 188 et McCarter, 333. Sur la valeur causale de deux Waw en corrélation, voir *GKC* 158a; Joüon, 170c (valeur conditionnelle: note 32).

rait alors mieux adaptée, même si le sens conditionnel reste possible([37]).

L'interprétation du *wᵉlō'* du v. 12d est encore plus complexe, et la variété des solutions proposées est un indice de la difficulté. Certains comprennent le v. 12d comme la seconde partie de la conditionnelle introduite par *wᵉhinnēh*: ainsi, de Vaux dans la traduction citée plus haut. Et on a vu qu'il était difficile de lire le v. 13a comme apodose. Stoebe préfère vocaliser *wālō'* à relier à ce qui précède; l'apodose est alors introduite par *'āz*: «*gewiss steht es gut für David. Wenn nicht dann werde ich zu dir schicken...*»([38]). A cette lecture, on peut objecter l'usage très restreint et très caractérisé de ce *wālō'*: on le trouve seulement en 2 S 13,26 et 2 R 5,17 où, en début de discours direct, il est suivi immédiatement du verbe et répond à un refus de l'interlocuteur. Il est encore possible de faire de *wᵉlō'* une interrogation rhétorique apparentée à *hălō'* et équivalant à une affirmation: «*est-ce que je ne t'enverrai pas un message...?*»([39]). Mais dans ce cas, le texte offre une redondance peu agréable: quelles que soient les dispositions de Saül (v. 12c et 13b), Jonathan préviendra David (v. 12d et 13c). On peut d'ailleurs se demander si cette solution n'est pas inspirée par la volonté d'harmoniser les v. 11-17 avec le reste du chapitre (v. 18-23) où Jonathan promet de prévenir David de toute façon([40]). Cela ne s'impose pas, étant donné le caractère additionnel probable des v. 11-17. A ce point, une seule possibilité reste ouverte: interpréter *wᵉlō'* comme simple négation: si les dispositions de Saül sont bonnes, il est inutile d'en avertir David en secret([41]).

([37]) Au lieu de 'et comme...', on traduirait alors: 'et si (comme je le crois)...'.

([38]) STOEBE, 371 (et note, 375). De même, A. VAN DEN BORN, *Samuel* (De Boeken van het Oude Testament, IV; Roermond-Maaseik 1956) 95. A propos de *wālō'*, voir *GKC* 159dd et les lexiques.

([39]) C'est la traduction de P. DHORME, 181. Dans ce sens: W. NOWACK, *Die Bücher Samuelis* (Handkommentar zum A.T.; Göttingen 1902) 104, et SCHULZ, 307. On peut encore ajouter SMITH, 189, qui voit en *lō'* la particule affirmative sur laquelle on reviendra à propos des v. 14-16.

([40]) HERTZBERG, 136 et 140, souligne cette tendance à l'harmonisation que l'on retrouve encore dans la proposition de MCCARTER, 336: il rend le *wᵉhinnēh* par une expression équivalant à 'pour voir si', *wᵉlō'* exprimant le pôle opposé de l'alternative («*as to whether... or not*»).

([41]) A ma connaissance, seul HERTZBERG, 136, adopte cette solution; son interversion de *lō'* et de *'āz* me semble cependant inutile.

La nuance de secret, de confidence me semble impliquée par l'expression *gālâ 'et-'ōzen.* Certaines de ses récurrences supposent clairement l'aspect secret de la communication: ainsi 1 S 9,15 où seul Samuel est mis au courant de la venue de Saül, et Jb 33,16 où la révélation se fait de nuit, en songe(42). Parfois la nuance est suggérée par le contexte narratif, comme en 2 S 7,27 (= 1 Ch 17,25) où l'entrevue avec Nathan évoquée par David ne semble pas avoir eu de témoin; ou encore par la simple logique, comme en 1 S 20,2 où il s'agit des confidences du roi à son dauphin(43) et en 1 S 22,8(bis).17 où l'on parle d'avertir le roi d'une conjuration, ce qui, en général, ne se proclame pas sur les toits (voir 2 S 15,13). En Rt 4,4 enfin, si le secret n'est pas impliqué, il n'est pas exclu non plus. Pour notre texte, cette nuance me semble importante, vu le danger que courent David et Jonathan au cas où Saül serait mal disposé (v. 13b-c); dans l'hypothèse inverse par contre, le secret ne se justifie pas (v. 12c-d). Ce détail n'a pas été apprécié à sa juste valeur par les commentateurs(44). Peut-être, leurs hésitations au sujet de *w^elō'* trouvent-elles là leur origine?

Le seul point obscur du v. 13 est une *crux interpretum: yêṭīb 'el-'ābî 'et-hārā'â 'ālèkā* — dont j'ai déjà indiqué la fonction syntactique de protase conditionnelle à l'intérieur de l'apodose de l'imprécation (*kî... w^egālîtî...*). En désespoir de cause, la grande majorité des exégètes tente de restaurer le texte à partir d'une suggestion de la LXX(45). Mais Wellhausen laisse entendre à mi-mot qu'il vaudrait peut-être mieux lire le Qal *yîṭab* dont le sujet serait *hārā'â* accompagné de la particule *'ēt* comme en 2 S 11,25(46). D'autres refusent cette solution, arguant que le verbe devrait être construit

(42) Voir Jb 33,15. C'est probablement aussi le sens en Jb 36,10.15.

(43) Remarquer ici le parallélisme avec le Hifil de *str.*

(44) Quelques-uns seulement rendent cette nuance en traduction, mais sans lui prêter de valeur particulière. Ainsi, p. ex., J. D. MICHAELIS, *Die Bücher Samuels und Ruth* (Göttingen 1777) 51; CASPARI, 258 et DE VAUX, 98.

(45) La conjecture se base sur la présence du verbe *anoisō* dans la LXX: on suppose dès lors une Vorlage avec *l^ehābî'* après *'ābî,* et on vocalise *yîṭab*: 's'il plaît à mon père d'amener le mal'. Proposée par KLOSTERMANN, 86, la solution a été reprise e.a. par DE VAUX, 98 et MCCARTER, 336. SMITH, 189, va encore plus loin dans la refonte du texte, tandis que STOEBE, 375, préfère suivre le Tg.

(46) WELLHAUSEN, *Der Text,* 116. BUDDE, 142, mentionne également cette possibilité.

avec *b^e'ênê* plutôt qu'avec *'ēl*(47). A mon avis, on peut lire le TM à condition de prendre *yhwh* (v. 13a) comme sujet de *yêṭīb*(48). Le Hifil du verbe a son sens causatif simple (rendre bon), *'et-hārā'â 'ālèkā* est groupe objet direct, et le *'ēl* introduit la personne que vise l'action divine ou mieux peut-être chez qui elle se produit(49). On obtient ainsi un sens au moins cohérent — 's'il (Yahvé) a rendu bon chez mon père le mal à ton égard' — et on conserve un jeu de mots particulièrement satisfaisant entre les deux expressions *ṭôb 'el-dāwīd* (v. 12c) et *yêṭīb 'el-'ābî* (v. 13b), jeu de mots suggérant peut-être que Saül, naturellement porté à la sympathie pour David, s'oppose à lui en vertu d'une intervention directe de Dieu(50). D'où ma traduction qui joue elle-même sur les mots 'disposer' et 'bien'(51).

(47) Ainsi DRIVER, *Notes,* 164 et STOEBE, 375. Noter que cette critique vaut aussi pour la conjecture de Klostermann (note 45). Noter cependant que l'on trouve d'autres prépositions que *b^e'ênê* avec *yîṭab*: *l^e*– (Ps 69,32) et, plus tard il est vrai, *lipnê* (Est 5,14 et Ne 2,6).

(48) STOEBE, 375, rejette la solution: selon lui, le sujet aurait dû être répété. Pour WELLHAUSEN, *Der Text,* 116, telle devait être l'interprétation des Massorètes.

(49) Pour les nuances 'vers' et 'près de' de cette préposition, voir *GKC* 119g, JOÜON, 133b et les lexiques.

(50) Saül vit un rapport amour-haine avec David. L'amour, clairement exprimé en 16,21-22, motive la décision de Saül qui exige que David reste à ses côtés (18,2). C'est cet amour encore qui sous-tend vraisemblablement la réconciliation de 19,6-7, événement qui fonde la quasi-certitude de Jonathan en 20,12c. Mais ce qui envenime la jalousie bien compréhensible de Saül (18,9), c'est l'intervention de Yahvé: 18,10-11 et 19,9-10 (*rûaḥ rā'â* de Yahvé ou d'Élohim, mentionnée déjà par anticipation dès l'onction de David, en 16,14-16). Un passage représentatif de cette relation ambivalente est, à mon avis, l'affaire des promesses de mariage (18,17-27). Elle est précédée et suivie de rapports sur la crainte que David inspire à Saül et qui est motivée de trois manières: Yahvé s'est séparé du roi pour être avec David (18,12.28a), celui-ci réussit à la guerre (18,13-15.30) et il est aimé par le peuple et par Mikal (18,16.28b). Le premier de ces motifs est clairement à la base des deux autres. Au centre, Saül promet de donner ses filles à David (*amour*), mais il utilise ces promesses pour chercher à éliminer David (*haine*). Comment ne pas relier cette perfidie à ce qui enserre le récit et trouve sa clef dans l'attitude partisane de Yahvé? Et si l'on a des doutes sur le comportement 'peu moral' de Dieu, on peut se reporter à l'essai de GUNN, *King Saul,* surtout 129-131. Ma lecture du v. 13 ne manque donc pas d'une certaine cohérence.

(51) On pourrait encore imaginer de transformer *'et-hārā'â* en *'ătōh rā'â,* sujet du verbe au Qal (*yîṭab*): 's'il plaît à mon père que le mal vienne

Peut-on aller plus loin dans cette ligne d'interprétation? Les éventuelles mauvaises dispositions de Saül (v. 13b) auront pour conséquence l'avertissement secret et la fuite de David (v. 13c). Mais que vient faire dans ce contexte ce que les auteurs interprètent comme un souhait: *wîhî yhwh 'immāk*? L'expression n'est pas neutre: non seulement elle est appliquée *au passé* à Saül (*ka'ăšer hāyâ 'im-'ābî*), mais encore elle rejoint un motif qui scande la dégradation progressive des relations entre Saül et David: Yahvé est avec (*'im*) David et s'est séparé de (*mē'im*) Saül(52). Par ailleurs, entre 1 S 10 et 1 R 1, quand Dieu est dit 'être avec quelqu'un', c'est toujours avec son oint: Saül, mais surtout David(53). Dès lors, quand Jonathan envisage la possibilité pour Yahvé de créer chez son père de mauvaises dispositions, il peut aussi pressentir quel pourrait en être le fondement: Yahvé veut 'être avec' David comme il a 'été avec' Saül. Sa collaboration à la fuite de David prendrait alors une coloration plus précise: laisser Yahvé faire ce qu'il veut. D'où mon interprétation consécutive du jussif indirect *wîhî*: 'de sorte que...'(54).

Les v. 14 à 16.

14a *welū'* (TM *-lō'*) *'im-'ôdennî ḥay*
b *welū'* (TM *-lō'*)*-ta'ăśeh 'immādî ḥesed yhwh*
c *welū'* (TM *-lō'*) *'āmût*
15a *welō'-takrīt 'et-ḥasdekā mē'im bêtî 'ad-'ôlām*
b *welā'* (TM *-lō'*) *behakrīt yhwh 'et-'ōyebê dāwīd*
'îš mē'al penê hā'ădāmâ

---

sur toi'. Mais, outre que cette interprétation serait moins riche, elle ne résout pas la question du *'ēl* (note 47) et suppose un infinitif construit qui n'est attesté ailleurs ni sous cette forme (*'ătōh*) ni sous la forme courante des verbes III-Yod (*'ătôt*).

(52) Voir 16,14.18 et 18,12 (contraste clair); 17,37b et 18,28 où c'est Saül qui fait le constat. A ce sujet, voir McCarter, 281.

(53) Avec Saül: Élohim en 1 S 10,7. Avec David: Yahvé en 1 S 16,18; 17,37; 18,12.28; 2 S 5,10; 7,3.9.(15); 14,17. En 1 R 1,37, au moment de la succession, on a une expression très proche de 1 S 20,13d: 'Comme Yahvé a été avec Monseigneur le roi (= David), ainsi soit-il avec Salomon'.

(54) Sur la valeur du jussif indirect, même après un indicatif, voir Joüon, 116e.

16a *wayyikrōt yᵉhônātān ʿim-bêt dāwīd*
b *ûbiqqēš yhwh miyyad ʾōyᵉbê dāwīd*
14 Alors puisses-tu, si je suis encore en vie,
puisses-tu agir avec moi selon l'amitié (jurée) par Yahvé;
mais si par hasard je venais à mourir,
15 n'ôte jamais ton amitié (jurée) à ma maison!
Et certes, quand Yahvé ôtera les ennemis de David,
chacun de la surface du sol,
16 comme Jonathan a conclu un pacte avec la maison de David,
Yahvé pourra demander des comptes aux ennemis de David.

Face à ces quelques lignes, l'embarras des commentateurs est indescriptible. Déjà la division du texte n'est pas évidente. Mais surtout l'accumulation des *wᵉlōʾ* constitue une véritable énigme que chacun, à l'aide des versions et de son intuition, tente de résoudre au mieux qu'il peut. Sur deux points seulement les auteurs sont unanimes: le *wᵉlōʾ* du v. 14b reprend celui du v. 14a, et celui du v. 15a est négatif. A mon avis, la réelle difficulté de ce texte serait plutôt la compréhension du v. 16 dont les critiques ont martyrisé le texte en vue de lui trouver un sens qui ne jure pas trop avec leur hypothèse de lecture des *wᵉlōʾ*. Partons de là.

Le plus communément, on propose de restaurer le premier membre du v. 16 à partir de la LXX *exarthēnai to onoma tou Iōnathan apo tou oikou Dauid* (ou *Saoul*, selon la recension de Lucien): *yikkārēt šēm yᵉhônātān mēʿim*... Cela oblige les auteurs à faire porter le *wᵉlōʾ* du v. 15b sur le verbe *yikkārēt* (v. 16a): soit comme négation — et alors le v. 16b est isolé: «*the name of Jonathan shall not be cut off from the house of David. And may Yahweh require*...»(55); soit comme condition (*lūʾ*) — et alors le v. 16b est apodose et *ʾōyᵉbê* un euphémisme: «*if the name of Jonathan is cut off from*..., *then may Yahve call David to account*»(56); soit — et c'est le plus fréquent — comme souhait négatif (*lūʾ* ou *lūʾlēʾ*) — et

(55) DRIVER, *Notes*, 165. Voir aussi, e.a. HERTZBERG, 136.

(56) MCCARTER, 333 et note, 337. Ainsi: SMITH, 188, avec Saül au v. 16a et le futur au v. 16b; NOWACK, 105 (futur aussi). L'euphémisme consiste à insérer *ʾōyᵉbê* pour écarter la possibilité d'une sorte d'imprécation contre David, par exemple dans la lecture publique (voir 2 S 12,14).

alors le Waw de *ûbiqqēš* (v. 16b) est une opposition forte, et *'ōyebê* le même euphémisme: «*nicht möge... Jonathans Name ausgerottet werden aus... Sonst wird Jahwe Rechenschaft fordern von () David*»(57). Une telle mosaïque de possibilités montre que le recours à la LXX risque bien de brouiller les cartes. Aussi, plus récemment, certains ont essayé de rendre le TM. Avec la Vg, ils gardent le Qal de *krt,* allusion au pacte de Jonathan avec David(58). Mais que faire alors du v. 16b? Stoebe abdique, Boccali en fait une reprise du discours direct après l'incise narrative du v. 16a, et E. Dhorme, plus malin, intervertit les deux stiques du v. 16 pour ôter le caractère d'incise au premier membre(59). Ces solutions, on s'en aperçoit, ont quelque chose de boiteux. Il serait bien plus simple de lier les deux membres de ce v. 16 par une relation causale faible exprimée simplement par la corrélation de deux Waw. Le Wayyiqtol de la protase (v. 16a) serait un passé simple renvoyant à un pacte conclu ('comme Jonathan a conclu un pacte...') en relation avec le Weqatalti de l'apodose (v. 16b) visant une possibilité future de l'action de Yahvé ('Yahvé pourra demander des comptes...')(60). S'il en est bien ainsi, inutile de supposer un euphémisme au v. 16b: c'est bien aux ennemis de David que Yahvé pourra s'adresser lors du règlement des

(57) SCHULZ, 305-307. Dans ce sens déjà: WELLHAUSEN, *Der Text,* 117 et BUDDE, 143. De même P. DHORME, 182-183 et DE VAUX, 98, qui lisent 'Saül'.

(58) L'emploi absolu du Qal de *krt* peut désigner la conclusion d'un pacte: ainsi 1 S 22,8; 1 R 8,9 = 2 Ch 5,10; 2 Ch 7,18. En 1 S 11,2, l'usage est identique, mais l'expression complète se trouve au v. 1. *BDB* et ZORELL mentionnent 1 S 20,16 dans ce sens. Ce *krt* n'est d'ailleurs pas la seule allusion à un pacte dans notre texte. Aux v. 14b et 15a, la *ḥesed* désigne la relation inaugurée par ce pacte scellé devant Yahvé (voir v. 8, où la *ḥesed* est mise en relation avec la *berît yhwh*). D'où la traduction emphatique: 'amitié (jurée) par Yahvé'.

(59) Voir STOEBE, 376 (*unübersetzbar*); G. BOCCALI, *Libri di Samuele* (Nuovissima Versione della Bibbia, 8; Roma 1975) 228, fait aussi de *'ōyebê* un euphémisme. Pour E. DHORME, 885, *ûbiqqēš* continue l'infinitif construit avec *be*- du v. 15b: «*pas même quand... et quand...*».

(60) Sur ce genre de proposition causale, voir note 36. Si on trouve difficile la combinaison Wayyiqtol-Weqatalti, on peut repointer le texte consonantique en *weyikrōt* et comprendre ce Yiqtol comme passé par rapport à un futur (JOÜON, 113b): 'comme Jonathan aura conclu un pacte... Yahvé pourra...'. Si on juge trop précise la relation de causalité, on peut aussi penser à une relation de type conditionnel.

comptes(61). Puisque Jonathan sera considéré comme un ami de David en vertu de son pacte avec lui, il n'aura rien à craindre.

Remontons le flux du texte en amont du v. 16. Le v. 15b nous arrête déjà. On y retrouve Yahvé et les ennemis de David, exactement comme au v. 16b, tandis que le *b^ehakrīt* rappelle le *wayyikrōt* du v. 16a. Tout se passe comme si le discours restait dans la même sphère, avec une inclusion et un jeu de mots. Aussi la tentation est grande de lire ensemble ces deux phrases (v. 15b-16) où le v. 15b décrirait les circonstances temporelles futures de l'intervention de Yahvé (*b^e*– avec infinitif construit). Reste le *w^elō'* (v. 15b). On a déjà vu ce qu'en font ceux qui conjecturent le v. 16a à l'aide de la LXX. Les autres le comprennent comme négation renforcée et le rendent par 'pas même', en lien avec le début du v. 15: «*et tu ne retrancheras jamais ta bienveillance de ma maison, pas même quand Iahvé retranchera*...»(62). Ce sens prêté à *w^elō'*, bien que théoriquement possible, ne semble pas attesté ailleurs: les auteurs ne citent aucun passage où ce sens apparaisse, les lexiques et les grammaires n'en parlent pas. Je préfère donc m'en tenir au groupement v. 15b-16, et chercher à préciser le sens de la particule en question. Le groupe consonantique *l'* peut recevoir diverses significations selon qu'on le vocalise de telle ou telle manière. On a déjà parlé du *lō'*, négation ou interrogation rhétorique(63), et du *lū'* conditionnel (irréel) ou optatif(64). Pointé *lā'* ou *lū'* — les philologues hésitent — il peut être la *scriptio plena* du Lamed emphatique(65). S'il faut préciser la nuan-

(61) Pour cette signification du Piel de *bqš*, on peut alléguer Jos 22,23. Dans le même sens, avec *dām* ('demander compte du sang'): 2 S 4,11; Ez 3,18.20; 33,8.

(62) E. DHORME, 885. Également STOEBE, 371 («*auch dann nicht*») et BOCCALI, 228 («*neppure*»).

(63) ZORELL, 384b écrit: «ex contextu *w^elō'* interrogationem rhetoricam inducit, *et non?* ita ut potius contrarium affirmetur», et il cite Ex 8,22; Jon 4,11; Jb 2,10 (également, sans *w^e*–: 2 R 5,26; Jr 49,9 etc...). Ces mêmes textes sont souvent cités pour le *l'* emphatique (voir note 65). Voir aussi *BDB* 519a; *HALAT* 486b; *GKC* 150a.

(64) Valeur conditionnelle: *GKC* 159 l et JOÜON, 167k. Particule de souhait: *GKC* 151e et JOÜON, 163c. Ce *lū'* est la graphie secondaire de *lû*, par exemple en TM: 2 S 18,12; 19,7. *BDB* 520b conjecture cette vocalisation pour les *lō'* de Jg 21,22; 1 S 13,13; 20,14(bis). On trouve encore *lû'* en 1 S 14,30; Is 48,18; 63,19.

(65) Cette particule — que je vocalise *lā'* par simple convention, pour la distinguer du *lū'* optatif ou conditionnel — a été dépistée par P. HAUPT, «A

ce du *l'* au v. 15b, j'inclinerais vers cette dernière possibilité (affirmation emphatique, 'bien sûr', 'certes') en raison de la garantie pour le futur que constitue tout pacte (v. 16a). Quant au *w^e^*-, il est ici un simple 'et'.

Au v. 14, il faut traiter séparément le dernier *w^e^lō'* et les deux premiers. Ceux-ci sont souvent vocalisés *lū'*, ils ont tous deux la nuance optative, et le second reprend le premier. Aucune raison majeure de contester ce choix(66). Le premier Waw (v. 14a) marque probablement une coordination logique ('alors', 'aussi') et le second introduit l'apodose. Le troisième *w^e^lō'* (v. 14c) est moins clair. De façon obvie, il semble introduire, en le niant, le cohortatif indirect *'āmût*: 'de sorte que je ne meure pas'(67). Mais une telle conséquence est évidente après le v. 14b, et on n'est pas loin de la tautologie. Le parallélisme entre des mots essentiels des v. 14b et 15a (*'immādî ḥesed* et *ḥasd^e^kā mē'im bêtî*) suggérerait de rapprocher les stiques 14a et 14c pour les opposer entre eux comme deux éventualités contradictoires: 'si je vis encore...; mais si je meurs...' (LXX: *kai*

New Hebrew Particle», *John Hopkins Circular* XIII (1894) 107-108; et «Scriptio plena des emphatischen la- in Hebräischen», *OLZ* 10 (1907) 305-309 (et d'autres articles); suivi rapidement par M. CASANOVICZ, «The Emphatic Particle *l* in the Old Testament», *JAOS* 16 (1896) 166-171 et H. P. SMITH, «Old Testament Notes», *JBL* 24 (1905) 30, puis un peu plus tard par I. EITAN, «La particule emphatique 'LA' dans la Bible», *REJ* 74 (1922) 1-16. Quelques notes de Soggin sur le *l'* emphatique ont été traduites en anglais et rassemblées dans J. A. SOGGIN, *Old Testament and Oriental Studies* (BibOr 29; Roma 1975) 177-183, 219-224, 229-230, avec bibliographie (219) à laquelle il conviendrait d'ajouter G. S. GLANZMAN, «Two Notes: Am 3,15 and Os 11,8-9», *CBQ* 23 (1961) 231-232; E. JACOB, «Ugarit. Bilan», 402, ainsi que les nombreuses recherches de M. Dahood pour lesquelles on peut consulter les index de E. R. Martinez, *Hebrew-Ugaritic Index* I et II. Pour les exemples du *l*- emphatique, voir ZORELL 383a et *HALAT* 485-486; pour la *scriptio plena* (*lû* ou *l'*): *HALAT* 496a, en ajoutant probablement Ex 8,22b; 1 S 14,30b; 20,9; 2 S 23,5; 2 R 5,26; Is 9,2a; Jr 4,27; 5,18; Os 11,5; Jb 2,10; 8,12; 11,11 etc... Il faut enfin noter l'étrange proximité entre ce *l-/l'* emphatique, le *lō'* d'interrogation rhétorique et peut-être aussi le *lû* (*lū'*) de souhait: quand c'est l'avenir qui est en jeu, au-delà des nuances propres, le sens fondamental est similaire: il s'agit d'une quasi-certitude pour le futur.

(66) Ainsi, p. ex., WELLHAUSEN, *Der Text,* 117; DE VAUX 98 et STOEBE, 375. DRIVER, *Notes,* 164-165, mentionne cette possibilité à côté du *lō'* interrogatif. D'autres, suivant LXX et Vg, ne traduisent pas.

(67) Dans ce sens les traductions de E. DHORME, 884; HERTZBERG, 136 et STOEBE, 371. Pour la construction, voir *GKC* 166a et JOÜON, 116j.

ean, et Vg: *si vero*). Certains proposent même de remplacer *lō'* par *'im*(68). Ce n'est pas nécessaire: il suffit de vocaliser *lū'* comme particule conditionnelle(69). Mais alors, la nuance irréelle de la conjonction ne disparaît-elle pas? Pas tout à fait, si l'on tient compte du parallélisme de ce *lū'* avec le *'im* du v. 14a: en introduisant ici la particule d'irréel, l'auteur pourrait insinuer que Jonathan espère bien être encore en vie (*'im*) et qu'il renvoie une mort éventuelle dans la sphère de l'irréel (*lū'*), prenant ainsi son espoir pour la réalité(70). Le premier Waw est adversatif (v. 14c), le second introduit l'apodose (v. 15a).

Jonathan évoquait la possibilité éventuelle pour Yahvé d'inspirer à son père de mauvaises dispositions (v. 13b). Il en avait pressenti le fondement: ôter la royauté à Saül pour la donner à David (v. 13d). Craignant ce qui pourrait lui advenir alors, Jonathan cherche à se protéger: d'abord il émet le voeu que David lui restera fidèle, à lui (v. 14a-b); mais au cas où se réaliserait l'impossible (v. 14c), il lui demande d'épargner au moins sa famille (v. 15a). Enfin, il affirme que Yahvé, quand il le voudra (v. 15b), aura toute latitude pour débarrasser David de ses ennemis (v. 16b): le pacte qui lie David et Jonathan met celui-ci à l'abri des coups qui devraient l'atteindre en premier, lui, le fils et le dauphin de Saül (v. 16a).

Quelques réflexions en guise de conclusion

L'organisation de ce discours est un modèle du genre. On a déjà signalé le parallélisme des v. 14a-b et 14c-15a, ainsi que l'inclusion entre les v. 15b et 16b. Il faut ajouter que les deux blocs mis ainsi en évidence sont reliés entre eux par un mot-crochet: le Hifil de *krt* (*takrīt*: v. 15a, et *behakrīt*: v. 15b). Ce mot-crochet est essentiel car il focalise l'objet de la crainte qui motive les paroles de Jonathan: être éliminé, extirpé. Trouvaille géniale dès lors que le jeu de mots sur la racine *krt* (*behakrīt* et *wayyikrōt*: v. 15b et 16a) exprime à la fois ce qui provoque la peur et ce qui l'exorcise. Et la disposition des sti-

(68) Voir e.a. BUDDE, 142 et SCHULZ, 307. WELLHAUSEN, *Der Text,* 117, lit *welū' 'im.*

(69) Ainsi, SMITH, 189; DRIVER, *Notes,* 164-165 et MCCARTER, 336.

(70) D'où ma traduction 'si jamais je venais à mourir'.

Peut-être, pour le v. 14c, faut-il considérer la possibilité de la chute d'un *'im* entre *welō'* et *'āmût,* une haplographie que P. DHORME, 182, signalait déjà. Dans ce cas, le *welō'* du v. 14c anticiperait celui du v. 15a (avec sens négatif) et le parallélisme avec le v. 14a-b serait peut-être meilleur.

ques dans la dernière phrase indique quasi plastiquement le processus de cet exorcisme: le pacte avec David arrache radicalement Jonathan (v. 16a) du milieu des ennemis de David que Yahvé vouera à l'extermination (v. 15b) lors du règlement de comptes (v. 16b).

La première partie du passage (v. 12-13) n'a rien à envier à la seconde. Elle est construite en deux phrases parallèles: — invocation de Yahvé (12a//13a), avec le nom *yhwh* et suivie de *kî*; — attitude de Saül (12c//13b), avec le jeu de mots sur *ṭôb 'ēl*; — résultats (12d//13c), avec *gālîtî 'et-'oznekā* et le verbe *šlḥ* (1e sg. avec complément 2e m.sg.) croisés en chiasme, comme pour mieux montrer la différence des résultats. Un élément dans chaque phrase reste cependant en dehors du parallélisme: l'initiative de Jonathan (v. 12b) et l'ultime conséquence (v. 13d). La première est nécessaire pour introduire ce qui suit; la seconde est centrale, non seulement par sa position au cœur de tout le discours, mais aussi par son sens: elle annonce le choix irréversible de Yahvé, élimine Saül de la scène et éveille les craintes de Jonathan, motivant ainsi le reste de son discours(71).

Si les deux parties du texte ont une vie relativement autonome, leurs déroulements n'en sont pas moins parallèles. Que l'on considère le jeu des acteurs. Dans le premier mouvement (v. 12-13), Jonathan agit en faveur de David sous le regard de Yahvé (v. 12) avant que ce dernier n'intervienne dans la situation conflictuelle (v. 13b.d), aidé en cela par l'action de Jonathan (v. 13c). De même, à rôles intervertis, dans le second mouvement (v. 14-16) David est appelé à agir en faveur de Jonathan ou des siens sous l'œil de Yahvé (v. 14-15a) avant que celui-ci n'intervienne de façon décisive (v. 15b et 16b) en tenant compte de Jonathan et de son pacte avec David (v. 16a). Ceci suggère dans les relations entre David et Jonathan une sorte de réciprocité que tend à confirmer l'action divine. Mais cette réciprocité est justement l'objet de la supplique de Jonathan. Aucune

(71) Vu le caractère plutôt affirmatif des mots *wehinnēh ṭôb 'el-dāwīd* (v. 12c), le discours devrait logiquement se borner à évoquer rapidement l'éventualité négative (v. 13b). Aussi, il est peut-être instructif de rapprocher entre elles les deux phrases qui échappent au parallélisme. En v. 12b, Jonathan se trouve avec son père; mais en v. 13d, c'est Yahvé qui est avec David tandis que Saül est explicitement exclu par son renvoi au passé (*hāyâ*). Cette substitution des personnages d'un extrême à l'autre de la proposition est pour le moins étrange. Et Jonathan, qui est absent du v. 13d, a toute raison de se faire du souci pour son sort.

raison donc de suivre la LXX pour le v. 17: Jonathan n'aurait aucun motif de jurer quoi que ce soit à David. Il a toutes les raisons au contraire d'exiger de David un serment et de le conjurer de répondre à son amour. C'est ce partage de l'amour réciproque auquel en appelle Jonathan, que cherche à évoquer l'ambiguïté du v. 17(72):

wayyôsep y^e^hônātān l^e^hašbîa' 'et-dāwīd
b^e^'ahăbātô 'ōtô kî-'ahăbat napšô 'ăhēbô

Et Jonathan fit de nouveau jurer David
à cause de/par son amour pour lui
parce que/que l'amour de son âme l'aimait.

Collegio Belga
C.P. 9082
00167 Roma

André WÉNIN

SUMMARY

Though the MT of 1 Sam seems to be at times ununderstandable, the consonantical text may be basically sound. This study is an attempt to establish this claim through the analysis of some *cruces* in 1 Sam. The author proposes new readings of three short passages (2,20; 9,24; 15,9); two of these require drastic change of the massoretic vocalization. Another longer text (20,12-16) presents rather syntactical problems because of the length of the phrases and the difficult comprehension of some particles (*hinnēh, w^e^lō'*); the analysis leads to a structural and suggestive interpretation of MT as it stands.

(72) La seconde partie de ce verset narratif accumule les ambiguïtés. On ne peut pas dire exactement qui, de Jonathan ou de David, est le référent de chacun des nombreux suffixes de 3^e^m.sg.; et, avec le verbe *šb'*, *b-* et *kî* sont ambivalents: *b-* peut indiquer la cause instrumentale ('à cause de') ou l'intermédiaire du serment ('par': JOÜON, 133e), et *kî* est susceptible d'introduire le motif ('parce que': JOÜON, 170d) ou simplement le contenu ('que' complétif: JOÜON, 165b). On obtient ainsi quatre lectures possibles: faire de Jonathan ou (*aut*) de David le sujet des deux expressions de l'amour (*b^e^'ahăbātô 'ōtô* et *kî-'ahăbat napšô 'ăhēbô*), ou encore faire de Jonathan le sujet de l'une et de David le sujet de l'autre — ou vice versa; *b-* et *kî* prennent leur nuance causale si Jonathan est sujet de l'expression qu'ils introduisent, et leur autre sens (lié à la formule de serment) si c'est David qui est sujet.

A Poetic Analysis of Ps 105, with Attention to Its Use of Irony *

I. Introduction

Despite Hermann Gunkel's remark about Ps 105 that "the poem is certainly no great work of art" (1), recent studies have begun to recognize elements of style and artistry in the psalm overlooked by previous commentators. M. J. Dahood, for example, in his Anchor Bible commentary, points out a number of the "literary subtleties" of the psalm (2). More recently, an article by R. J. Clifford discusses its "rhetorical features":

> An overly form-critical approach emphasizing what the psalm has in common with other psalms on Israel's history, has perhaps led scholars to neglect analysis of the rhetorical particulars of the poem (3).

The present study builds on and expands some of Clifford's and Dahood's observations. First of all, it examines the structure of the psalm and comments on it section by section, pointing out literary devices which support the proposed structure: the use of key words, chiasmus, merismus, inclusion, and distant parallelism. Secondly, it gives particular attention to the presence of irony, especially in the section on Joseph in Egypt (vv. 16-24) and in the psalm's use of *'ereṣ* "land" (4).

(*) In grateful homage to the memory of my teacher, Rev. Mitchell J. Dahood, S. J.

(1) H. GUNKEL, *Die Psalmen* (HKAT 2/20; Göttingen [4]1926) 458, quoted by M. J. DAHOOD, *Psalms III* (AB 17 A; Garden City 1970) 51.

(2) DAHOOD, *Psalms III*, 51.

(3) "Style and Purpose in Psalm 105", *Bib* 60 (1979) 420.

(4) See below, Part III.

(5) The Translation is that of the present writer, although it owes much to the AB commentary of DAHOOD, as will be apparent in the following notes. The strophic structure for vv. 24-45 here in Table I is based mainly on the content. An alternate, superimposed structure indicated by regular repetition of initial verbs is presented below in Table II.

II. The Structure of Psalm 105

Table I: Translation and Strophic Structure of Psalm 105(5)

Introduction

Call to Worship

Alleluia(6):

1. Give thanks to Yahweh! Call upon his name!
Make known among the peoples his works!
2. Sing to him! Play for him!
Consider all his wonders!
3. Glory in his holy name!
Let your hearts rejoice, you who seek Yahweh(7)!

4. Search for Yahweh and his strength!
Seek his face continually!
5. Remember his wonders that he performed,
his signs, and the judgments from his mouth,
6. O seed of Abraham, his servant,
children of Jacob, his chosen one(8)!

Announcement of Theme

7. For he is Yahweh, our God;
over all the earth are his judgments.
8. He remembers forever his covenant,
the pact(9) he imposed for a thousand generations,
9. Which he concluded with Abraham,
and was sworn by him(10) to Isaac;
10. Which he confirmed for Jacob as a statute,
for Israel as an eternal covenant,
11. Saying, "To you I will give the land(11),
Canaan will be your allotted heritage".

(6) Following Dahood, *Psalms III*, 48, who transfers this "alleluia" which the MT has at the end of Ps 104 to the beginning of Ps 105: "Transferred to the beginning of Ps cv, it forms a perfect inclusion with Ps cv 45, *hal*^{e}*lū-yah*, 'Praise Yah!'" See also F. Nötscher, *Die Psalmen* (Echter-Bible; Würzburg 1947) 210-11, who points to the ancient versions (LXX, Vg, Jerome).

(7) Understanding *mĕbaqšê yhwh* "you who seek Yahweh" as vocative; cf. Dahood, ibid., 52.

(8) Reading *bĕḥîrî* (MT *bĕḥîrāyw*) "his chosen one" (singular, with third-person singular *yodh* suffix), following Dahood, ibid.

(9) On *dābār* "pact" here and in v. 42, cf. Dahood, ibid., 53.

The Movement from Canaan to Egypt

Wandering in Canaan

12. When they were but few in number,
a mere handful, and sojourners therein;
13. And they wandered from nation to nation,
from one kingdom to another people,
14. He allowed no man to oppress them
and rebuked kings on their behalf:
15. "Touch not my anointed,
and to my prophets do no harm".

The Joseph Story

16. Then he summoned a famine upon the land;
every stalk of grain(12) he broke.
17. He sent before them a man,
one sold as a slave — Joseph.
18. They pressed with fetters his feet,
and his neck(13) passed through irons,
19. Till the moment his word came to him,
Yahweh's promise was proved true by him(14).
20. He sent the king to release him,
the ruler of the peoples freed him.
21. He made him lord over his palace
and ruler over all his possessions,
22. To instruct his princes personally
and his elders make even wiser(15),

The "Hinge" Verse

23. Thus Israel entered Egypt
and Jacob sojourned in the land of Ham.

(10) *ûšĕbû'ātô* "sworn by him", taking the suffix here as dative rather than possessive; cf. DAHOOD, ibid., 54.

(11) Shifting the *athnach* to *'āreṣ* and reading *'āreṣ kĕnáan* for MT *'ereṣ kĕnáan*; cf. DAHOOD, ibid., 54-55.

(12) On *kol-maṭṭēh-leḥem* "every stalk of grain", cf. DAHOOD, ibid., 56.

(13) On *napšô* "his neck", cf. DAHOOD, ibid.; also, W. O. E. OESTERLEY, *The Psalms* (London 1939) 448; NÖTSCHER, *Die Psalmen*, 212.

(14) *ṣĕrūpathû* (MT *ṣĕrāpātĕhû*) "proved true by him (i.e., by Pharaoh)", revocalizing *ṣrpthw* as the qal passive participle plus dative suffix of agency; cf. DAHOOD, ibid., 57.

(15) Following W. G. E. WATSON, "An Unrecognized Hyperbole in *Krt*", *Or* 48 (1979) 116, n. 30, who parses *yĕḥakkēm* as a comparative piel: the elders are already wise, "which shows the verb to have a comparative sense".

(16) On *wayya'ăṣimēhû* "(made it) too numerous", cf. DAHOOD, ibid., 59.

The Movement from Egypt to Canaan

The Exodus Story

24. He made his people very fruitful,
too numerous([16]) for its adversaries.
25. He changed their heart to hate his people,
to deal treacherously with his servants.
26. He sent Moses, his servant,
and Aaron, whom he had chosen.
27. They worked in the wilderness([17]) his miracles,
and his signs in the land of Ham.
28. He sent darkness and it turned dark
so they could not see his actions([18]).
29. He changed their waters to blood
and caused their fish to die.
30. He made frogs swarm([19]) in their land,
in the chambers of their king.
31. He spoke and brought([20]) flies,
gnats within all their borders.
32. He gave them([21]) hail for rain,
flashes of lightning in their land.
33. He struck their vine and their fig
and shattered the trees within their borders.
34. He spoke and brought the locust,
grasshoppers without number.
35. They devoured every plant in the land,
devoured the produce of their soil.
36. He struck every first-born in their land,
the first fruit of all their vigor.
37. Then he led them forth with silver and gold,
and no one among his tribes stumbled.
38. Egypt rejoiced when they went forth,
for fear of them had fallen upon them.

([17]) Reading *bĕmidbārî* "in the wilderness" (with genitive ending) for MT *bām dibrê*, with DAHOOD, ibid., and NÖTSCHER, *Die Psalmen*, 213.

([18]) Reading *wĕlō(') 'āmĕrû* "so that they could not see" (with single writing of the *aleph*) for MT *wĕlō'-mārû* (DAHOOD, ibid., 60), and following the Ketib *dĕbārāyw* "his actions".

([19]) Vocalizing *šrṣ* as piel *šērēṣ* (MT *šāraṣ*) "he made swarm", following DAHOOD, ibid.

([20]) On *wayyābō'* "he brought" here and in v. 31, cf. DAHOOD, ibid., 61.

([21]) Understanding the suffix of *gišmêhem* as datival, following DAHOOD, ibid.

The Desert

39. He spread a cloud as covering
    and fire to light the night.
40. They asked and he brought them(22) quails,
    with wheat from heaven he satisfied them.
41. He opened the rock and water gushed forth;
    it flowed through the desert like a river.

The Promise Fulfilled

42. For he remembered his sacred pact
    with Abraham his servant.
43. So he led forth his people with joy,
    his chosen ones with joyous song.
44. Then he gave them the lands of the nations,
    of the wealth of the peoples they took possession,
45. That they might keep his statutes
    and his laws observe.

Alleluia!

A. The Macrostructure

1. The Strophic Arrangement

After the introductory strophes (vv. 1-6. 7-11), the psalm follows a generally chronological development, and thus the broad outline of the structure is readily discernable. A glance at a selection of translations and commentaries shows, however, that, especially for the second half, scholars have achieved no real consensus on the more detailed features of the structure. H.-J. Kraus and A. Weiser agree in grouping the verses as follows: vv. 1-6.7-11.12-15.16-23.24-38. 39-41. 42-45(23). The *RSV* and *Today's English Version*(24) concur in an arrangement similar to that of Kraus and Weiser: vv. 1-6.7-11. 12-15.16-22. 23-25. 26-36. 37-42. 43-45(25). However, *La Sainte Bible*

(22) Reading *šā'ălû (w)ayyābē'* (the *waw* written only once) for MT *sā'āl wayyābē'*, and understanding the suffix of *yaśbî'ēm* "he satisfied them" as doing duty also for *wayyābē'* "he brought them"; cf. DAHOOD, ibid., 62.

(23) H.-J. KRAUS, *Psalmen* (BKAT 15/2; Neukirchen-Vluyn [5]1978) 892-895; A. WEISER, *The Psalms: A Commentary* (Old Testament Library; Philadelphia 1962) 674-676.

(24) *The Good News Bible* (American Bible Society 1976).

(25) See also CLIFFORD's proposal ("Style and Purpose", 421-422), for the main sections of the psalm: vv. 1-6.7-11.12-15.16-22.23-38.39-45.

de Jérusalem (vv. 1-7.8-15.16-23.24-27.28-36.37-43.44-45)(26) and the *Chicago Bible* (vv. 1-4. 5-9. 10-15. 16-19. 20-22. 23-36. 37-41.42-45)(27) represent quite divergent clusterings. The *NAB* may offer a way out of this apparent impasse. The editors use three different means of indicating strophic divisions in the psalm: roman numerals, spaces separating sets of verses, and the description of the contents in the introductory note on the psalm. The three, however, do not coincide. For example, depending on which set of indications are followed, the introductory verses of the psalm could be grouped in two different ways, vv. 1-6.7-11 or vv. 1-7.8-11(28). The divergence among the commentators as well as the ambivalence indicated by the *NAB* suggest that we may be dealing not with a single structure but, at least in some parts of the psalm, with overlapping or superimposed structures. That is, depending on the perspective from which the verses are read, they can be grouped in different ways. This will be especially germane to our discussion below of v. 23 and of the second half of the psalm (vv. 23-45). In the latter case, we will argue for two superimposed structures, one based principally on content and a second based on the repetition of initial verbs, as pointed out by Clifford(29). Far from indicating carelessness or disorder, the recognition of these superimposed structures demonstrates the complexity and subtlety of the poem. They create an interlocking effect which augments the unity and density of the psalm(30).

2. Indications of Unity in the Macrostructure

The psalm divides almost exactly in half, turning on the middle verse 23. A twenty-two verse unit(31) forms the first part of the

(26) Following the divisions given in the introductory note on the psalm.

(27) J. M. P. SMITH and E. J. GOODSPEED, *The Complete Bible: An American Translation* (Chicago 1939).

(28) The same holds for vv. 23-27 which the *NAB* indicates may be read either as a unity or as subdivided into vv. 23-24 and 25-27.

(29) "Style and Purpose", 425-426.

(30) In his analysis of Wis 9 M. GILBERT argues for a similar kind of superimposed structuring: "... un plan concentrique auquel se superpose un plan strophique..." ("La Structure de la prière de Salomon [Sg 9]", *Bib* 51 [1970] 326).

(31) Cf. A. FITZGERALD, "Hebrew Poetry", in *The Jerome Biblical Com-*

psalm — two introductory strophes (vv. 1-6.7-11) and the first part of the narrative, which begins in Canaan (v. 12, *wĕgārîm bāh* "sojourners there", i.e., in "the land Canaan") and leads to Egypt. The two parts of the psalm "overlap"(32) at v. 23 which both summarizes the narrative to that point and sets the scene for the action in the second half, "Israel entered Egypt, / Jacob sojourned (*gār*) in the land of Ham". The second half, again a twenty-two verse unit (vv. 24-45), takes up the story in Egypt and returns to Canaan, the starting point (cf. v. 44, "Then he gave them the lands of the nations, / of the wealth of the peoples they took possession"). The two halves are almost exactly equal, not only in having 22 verses each, but also in their number of syllables (following the MT vocalization): vv. 1-22 has 347 syllables, while vv. 24-45 has 343 syllables. This overarching concentric structure hinging on v. 23 is further indicated by the repetition of the initial verbs *šlḥ* (2 x) and *śym* immediately preceding (vv. 17. 20. 21) and following (vv. 26. 27. 28) verse 23. There is the more distant inclusion of vv. 8-11 with vv. 42-45 as well. "He remembered... his pact... with Abraham... his statutes (*zākar... 'et-dĕbar... 'et-'abrāhām... ḥūqqāyw*)" of vv. 42-45 echoes "he remembers... the pact... with Abraham... as a statute (*zākar... dābār... 'et-'abrāhām... lĕḥōq*)" of vv. 8-10(33), while vv. 11 and 44 are almost identical:

---

mentary (eds. R. E. BROWN, et al.; Englewood Cliffs 1968) 243: "It has always been recognized that the alphabet has been the basis for some of these larger units and that acrostics of various types are an established feature of Heb(rew) verse... The 22 letters of the alphabet are the basis for the conventional use of 22-, 23-, and 11-line units with and without the alphabetic acrostic".

(32) See the remarks in the previous section on overlapping or superimposed structures. DAHOOD has pointed out a similar "overlapping" device which occurs within verses; he refers to it as a "double-duty modifier" or "pivot phrase": "This double-duty modifier is a phrase, sometimes just a divine name or title in the vocative case, suspended between the first and third colon of a verse and simultaneously modifying both of them" ("A New Metrical Pattern in Biblical Poetry", *CBQ* 29 [1967] 574). W. EMPSON observes a similar usage in English poetry in which phrases or lines stand syntactically and logically either with what precedes or with what follows thus complicating and enhancing the poetry; cf. *Seven Types of Ambiguity* (London [3]1963) 100-101.

(33) DAHOOD for example notes on v. 42 (*Psalms III*, 62): "This verse forms an inclusion with vs. 8, beginning and ending the body of the poem with references to Abraham and the eternal covenant with him".

v. 11 "To you will I give (*'ettēn*) the land (*'et-'ereṣ*),
Canaan (*kĕna'an*) will be your allotted
heritage (*naḥălatkem*)".
v. 44 Then he gave (*wayyittēn*) them the lands of the
nations (*'arṣôt gôyim*),
of the wealth of the peoples they took possession
(*yîrāšû*).

V. 44 repeats *ntn* and *'rṣ* of v. 11 and *gôyim* corresponds to *kĕna'an*. In addition, *naḥălatkem* "your heritage" (v. 11) and *yîrāšû* "they took possession" (v. 44) provide an example of "distant parallelism"(34) which further tightens the connection between the two verses; compare *nḥl* "posses" // *yrš* "inherit" in Isa 57,13 (*RSV*):

But he who takes refuge in me shall possess the
land (*yinḥal-'ereṣ*),
and shall inherit (*wĕyîraš*) my holy mountain(35).

Clifford has pointed out how the use of key words further indicates an overall unity and purpose to the psalm. "Land" (*'ereṣ*), "servant" (*'ebed*), and "word (of promise)" (*dābār*) repeat significantly in each section of the psalm(36). The importance of the first of these words, *'ereṣ* "land", is obvious: as Clifford notes, "The entire psalm is an exploration of the patriarchal promise of the land"(37). The repetition of *'ereṣ* throughout the psalm is under-

(34) On this device see M. J. DAHOOD and T. PENAR, "Ugaritic-Hebrew Parallel Pairs", in *Ras Shamra Parallels* (ed. L. R. FISHER; AnOr 49; Rome 1972) I, 80: "... although standing apart, the paired verbs create an inclusion. The ancient listener or reader would doubtless have recognized the parallel brace and mentally linked the separated cola together". See also W. H. IRWIN, *Isaiah 28–33: A Translation and Philological Commentary* (BibOr 30; Rome 1977) 172-3; A. R. CERESKO, *Job 29–31 in the Light of Northwest Semitic: A Translation and Philological Commentary* (BibOr 36; Rome 1980) 242.

(35) See also Isa 63,17-18 (*naḥălātekā* + *yārĕšû*): "Return for the sake of thy servants, the tribes of thy heritage (*naḥălātekā*). Thy holy people possessed (*yārĕšû*) thy sanctuary a little while" (*RSV*).

(36) CLIFFORD, "Style and Purpose", 423.

(37) Ibid., 422-423. See also E. BEAUCAMP, *Le Psautier: Ps 73–150* (SB; Paris 1979) 161; he describes the psalm as "un chant d'action de grâce pour le don que Yahvé fit, à Israël, du pays de Canaan".

scored in two ways. First of all, the repetition is, significantly, a ten-fold one (vv. 7.11.16.23.27.30.32.35.36.44)(38). Secondly, the psalm uses words in which the conjunction of *resh* and *ṣadeh* echoes the consonants of *'ereṣ*, further emphasizing the latter's presence: v. 8 *dābār ṣiwwâ*, v. 19 *ṣĕrūpathû* (MT *ṣĕrāpātĕhû*), v. 23 *miṣrāyim*, v. 24 *miṣṣārāyw*, v. 30 *šĕrēṣ* (MT *šāraṣ*)... *ṣĕpardĕ îm*, v. 33 *wayĕšabbēr 'ēṣ*, v. 38 *miṣrayim bĕṣē'tām*, v. 41 *ṣûr*, v. 45 *yinṣōrû*.

The second "key word" which Clifford mentions, "servant" (*'ebed*), occurs five times(39), four times in tandem with "chosen one, choose" (*bāḥîr, bḥr*; cf. vv. 6.25-26.42-43). Clifford remarks,

> With the words "servant" and "chosen ones" of v. 6, one meets the first of three key words that will be repeated significantly in each section of the poem... In every time of danger, there are servants, offspring of Abraham and Jacob, in whom the promise appears(40).

In its fifth appearance in v. 17, *'ebed* refers to the patriarch Joseph when he was "sold as a slave (to human masters)" (*lĕ'ebed nimkar*); the irony implied in this will be discussed below.

Clifford's third key term which repeats throughout the psalm is *dābār* "word (of promise)"(41). It is used twice in the sense of "pact (with Abraham)" in vv. 8 and 42(42). A third occurrence is in v. 19: "When Joseph is in Egypt, the speech of Yahweh (*dĕbārô... 'imrat yhwh*) means freedom for the prisoner"(43). The fourth appearance in v. 28 ("they could not see his actions [Ketib *dĕbārāyw*]") plays on the similar sounding *bĕmidbārî* (MT *bām dibrê*)(44)

(38) Besides the number seven, the number ten has long been recognized as having special significance in biblical literature (e.g., ten commandments, ten plagues). For just a sampling of the many references to and uses of this number (and half of it, five), see DAHOOD, *Psalms III*, 24 (on Ps 103,1-5; 1 Kgs 7,39.49; Matt 25,2; *UT* 2 Aqht II: 16-21); J. H. STEK, "The Stylistics of Hebrew Poetry", *Calvin Theological Journal* 9 (1974) 20 (on Pss 29; 30); D. N. FREEDMAN and C. F. HYLAND, "Psalm 29: A Structural Analysis", *HTR* 66 (1973) 241 (on Ps 29); F. DELITZSCH, *Das Buch Iob* (Biblischer Commentar über das Alte Testament IV/2; Leipzig ²1876) 42 (on Job 1,2); F. M. CROSS, *Canaanite Myth and Hebrew Epic* (Cambridge 1973) 302-305; S. MOWINCKEL, *The Psalms in Israel's Worship* (Oxford 1962) I, 158 (on Ps 15).

(39) I.e., half of ten; cf. the previous footnote.

(40) CLIFFORD, "Style and Purpose", 423.

(41) Ibid., 424.

(42) Cf. DAHOOD, *Psalms III*, 53.

(43) CLIFFORD, "Style and Purpose", 424.

(44) See above, n. 17.

"in the wilderness" of the previous v. 27. If one counts this echo of *dābār* in *bĕmidbārî* (MT *bām dibrê*), then *dābār* also occurs *five* times in the psalm.

Finally, the divine name *ywhw* is also found five times in the psalm (vv. 1.3.4.7.19). It appears four times within the first seven verses, so decisively establishing who the author and guide of the events described is, that only one further explicit naming of *yhwh* near the middle of the poem need be made (v. 19).

A number of factors thus suggest the larger structure and argue for the overall unity of the psalm. These include (1) the narrative movement from Canaan to Egypt and back to Canaan; (2) the recurrence of the three key words throughout the psalm — "land" *'ereṣ* (10 x), "servant" *'ebed* (5 x), and "word, pact" *dābār* (5 x, if one includes *midbar* [MT *bām dibrê*] of v. 27); (3) the repetitions of *śym* and *šlḥ* preceding and following the central v. 23; (4) the inclusion of vv. 8-11 with vv. 42-45. We now proceed to a more detailed analysis of the discrete units of that structure.

B. The Microstructure

The first half of the psalm (vv. 1-22) divides into an eleven verse introduction (vv. 1-6.7-11) followed by the story of the descent from Canaan into Egypt, also containing eleven verses (vv. 12-15. 16-22).

1. The Introduction (vv. 1-6.7-11).

A number of translations and commentaries treat these opening introductory or invitatory verses as two separate strophes(45). Vv. 1-6 form an extended invitation to worship while vv. 7-11 recount the promise of "the land" to the patriarchs. The fulfillment of that promise will be the subject of the remainder of the psalm.

a. Call to Praise (vv. 1-6).

Two themes are sounded in the opening six verses, praising and seeking:

(45) E.g., *RSV; Today's English Version*; WEISER, *The Psalms*, 674-675; KRAUS, *Psalmen*, 892-893; CLIFFORD, "Style and Purpose", 422-423.

> A shift from praise to seeking the presence of Yahweh is signaled exactly halfway through the invitatory by the inclusio of *šem* "name" (vv. 1a and 3a) and the jussive *yiśmaḥ* "let... rejoice" in v. 3b(46).

One might add the inclusio of the divine name *yhwh* as well (vv. 1a. 3b) which forms a chiastic word pattern with *šēm* "name" (*yhwh: bišmô:: běšēm: yhwh*)(47). The sound pattern in v. 3 is also striking with the repetition of the *beth* (3 x), the *šin* (3 x, plus one *śin*), the *mem* (3 x), the *lamed* (3 x), and the *qop* (2 x): *hithalělû běšēm qodšô yiśmaḥ lēb měbaqšê yhwh.* Both parts of the invitatory (vv. 1-3 and 4-6) exhibit the literary device of "delayed identification" by which the subject is withheld until the end of the sentence(48). Here, the subject of the seven imperatives and one jussive in vv. 1-3 is not explicitated until the very end, *měbaqšê yhwh* "O seekers of Yahweh" (v. 3b). Again, the subject of the three imperatives(49) in vv. 4 and 5 is not identified until v. 6, "seed of Abraham, his servant, children of Jacob, his chosen one". A chiastic pattern centering on the repetition of *yhwh* "Yahweh" in vv. 3b-4a ties together the entire six verses — *bā'ammîm* "among the peoples" (v. 1; universal): *niplě'ôtāyw* "his wonders" (v. 2): *měbaqšê* "O seekers" (v. 3): *yhwh* "of Yahweh" (v. 3):: *yhwh* "Yahweh" (v. 4): *baqqěšû* "seek" (v. 4): *niplě'ôtāyw* "his wonders" (v. 5): *zera''abrāhām... běnê ya'ăqōb* "seed of Abraham... children of Jacob" (v. 6; particular). The strophe opens on a universal note (*'ammîm* "the peoples") and closes by focusing attention on the "seed of Abraham" (*zera' 'abrāhām*) and "children of Jacob" (*běnê ya'ăqōb*)(50).

b. The Theme: The Promise of the Land (vv. 7-11)

Like the first strophe of the introduction, this second strophe, vv. 7-11, is unified by a chiastic word pattern which begins and ends with the key word *'ereṣ* "land". As in vv. 1-6, the movement is also from the universal ("all the earth" *kol-hā'āreṣ*)(51) to the par-

(46) CLIFFORD, ibid., 422.

(47) On this device see A. R. CERESKO, "The Function of Chiasmus in Hebrew Poetry", *CBQ* 40 (1978) 1-10.

(48) See DAHOOD'S comments on Ps 105,3.6.17 in *Psalms III*, 52, 56.

(49) Making a total of *ten* imperatives within the six verses of the invitatory; see above, n. 38.

(50) See CERESKO, "The Function of Chiasmus", 2.

(51) For example, A. A. ANDERSON (*The Book of Psalms* [New Century Bible; London 1972] II, 728) comments on this verse: "Yahweh is no mere

ticular ("the land, Canaan" *'āreṣ kĕna'an*) — "all the earth" *bĕkol-hā'āreṣ*: "ever" *lĕ'ôlām*: "his covenant" *bĕrîtô*: : "covenant" *bĕrît*: "eternal" *'ôlām*: "the land" *'āreṣ* (= Canaan). Because Yahweh rules over *all* the earth (*kol-hā'āreṣ* of v. 7), he can make an eternal pledge (v. 8 *lĕ'ôlām bĕrîtô*, v. 10 *bĕrît 'ôlām*) to give a part of that earth (v. 11 *'āreṣ kĕna'an*) to Abraham's descendants(52).

Repetition in vv. 7-11 of words used in vv. 1-6 ties the two parts of the introduction together; these include "Yahweh" *yhwh* (vv. 1. 3. 4 and 7), "remember" *zkr* (vv. 5 and 8), "Abraham" *'brhm* and "Jacob" *y'qb* (vv. 6 and 9-10), "judgment" *mšpṭ* (vv. 5 and 7).

2. The Movement from Canaan to Egypt (vv. 12-15.16-22).

a. The Wandering in Canaan (vv. 12-15).

A number of translators and commentators acknowledge the unity of this section(53). The feminine pronoun suffix of the prepositional phrase *bāh* "therein" in v. 12 b has *'ereṣ* "the land" (= Canaan) in v. 11 as its antecedent. Not only does this forge a syntactical link with v. 11, the final verse of the previous strophe. It also establishes a thematic link: the narrative initiated with v. 12 goes on to describe the fulfillment of God's promise concerning that "land of Canaan". This section begins with the ancestors "wandering" (v. 12 *gārîm*) in Canaan and will eventually conclude with them as "wanderers" (v. 23 *gār*) in Egypt. Here in Canaan they are "few in number, a mere handful" (v. 12 *mĕtê mispār kim'aṭ*), yet God actively protects them from oppression (vv. 14-15). But when Israel multiplies and becomes "too numerous for its adversaries" (v. 24 *wayya'ăṣīmēhû miṣṣārāyw*), they will become the victims of "double-dealing" (v. 25 *lĕhitnakkēl*). The smaller and more vulnerable they are, the more directly does God intervene on their behalf. When they are more numerous and, one might suppose, better able to look out for themselves, then their real dependence on God's protection and providence becomes apparent.

---

national God, but his rule extends over the whole world (cf. Gen. 18 : 25)".

(52) Cf. CERESKO, "The Function of Chiasmus", 2-3.

(53) E.g., *RSV; NAB;* WEISER, *The Psalms*, 675; KRAUS, *Psalmen*, 893-894; CLIFFORD, "Style and Purpose", 421.

b. Joseph in the Land of Egypt (vv. 16-22).

(1) Structure of the Joseph Story

Again, the subject matter of this section, the Joseph story (cf. Gen 37; 39-50), provides the most obvious criterion for grouping these verses together(54). Both reference to "the land" (v. 16 *hā'āreṣ*, i.e., Canaan; cf. vv. 11 and 12) as well as the continued use of chiasmus (vv. 16 and 22 — verb: object : : object: verb; compare v. 15 in the previous section) and "delayed identification" (vv. 17 and 19)(55) serve as links to previous sections. One may also add the merismus in v. 18, in which the shackling of Joseph's feet and neck ("They pressed with fetters his feet, / and his neck passed through irons") corresponds to the English expression "to bind hand and foot", i.e., to immobilize totally; Dahood points to an example of merismus in the preceding section (in v. 14) as well: "no man" *'ādām*... "kings" *mĕlākîm*, "whereby the poet represents totality by mentioning two extremes"(56). On the structure of this strophe, Clifford remarks,

> Vv. 16-22, Joseph in Egypt, functions in the psalm as it does in the book of Genesis, as a preparation for Israel in Egypt... one finds three actors, God, the king/Egyptians, and Joseph gifted with the divine word of promise (v. 19). These are the same three actors one finds in the story of Israel in Egypt in vv. 23-28 except that of course Moses and Aaron replace Joseph. Similarity of initial verbs also ties the two episodes together: *šālaḥ*... *šālaḥ*... *śāmô* "He sent... He sent ... He placed him" in vv. 17.20-21 match vv. 26-27.28, *šālaḥ*... *śāmû*... *šālaḥ* "He sent... they placed... he sent"(57).

We commented above on the significance of these latter observations for recognizing the overall concentric structure of the psalm which hinges on v. 23. An important structuring device within this section is the chiasmus involving *mōšēl* (vv. 20. 21) and *nepeš* (vv. 18.22) — "his neck" *napšô* (v. 18): "ruler" *mōšēl* (v. 20) : : "ruler" *mōšēl* (v. 21): "personally" *bĕnapšô* (v. 22)(58). The repetition of *bw'* "to

(54) Cf. *RSV; NAB*; CLIFFORD, "Style and Purpose", 424-425. A. WEISER (*The Psalms*, 675) and KRAUS (*Psalmen*, 894) include v. 23 with vv. 16-22.

(55) See n. 48 and the comments above on vv. 1-6.

(56) DAHOOD, *Psalms III*, 55.

(57) "Style and Purpose", 424-425.

(58) See below, "The Use of Irony in the Joseph Story", for further remarks on the two terms of the chiasmus, "his neck" *napšô/* "personally" *bĕnapšô*.

enter" in vv. 18 and 19 (*bā'â, bō'*) and the word play *qinyānô* "his possessions" (v. 21) / *ûzĕqēnāyw* "his elders" (v. 22) further augments the unity of the strophe.

Finally, the appearance of the parallel pair *dbr// 'mr*(59) in both v. 19 and v. 28 highlights the difference in the two situations described. In Joseph's time, Pharaoh favored Joseph and his family when "his (Yahweh's) word came (*bō'-dĕbārô*) to him (Pharaoh)" and "Yahweh's promise (*'imrat yhwh*) was proved true by him" (v. 19). Dahood remarks, "God used the Egyptian ruler to forward the plans he had made for Joseph"(60). In contrast, in v. 28 which deals with the oppression and the plagues, the two words parallel in v. 19, *dĕbārô* "his word" // *'imrat ywhw* "Yahweh's promise", are again used, this time describing Egypt's hardheartedness toward Joseph's descendants:

> He sent darkness and it turned dark,
> so that they could not see his actions
> (*wĕlō''āmĕrû* [MT *wĕlō'-mārû*] *'et dĕbārāyw* [Ketib])(61).

(2) The Use of Irony in the Joseph Story.

One of the most striking aspects of this section (vv. 16-22) are the instances of irony. Among those who have studied this rhetorical figure in the Bible, E. M. Good presents the most thorough discussion in his recently reprinted volume, *Irony in the OT*(62). Good defines irony as a "perception of incongruity" distinguished by two characteristics: "One is the means of statement, which we may describe as understatement or method of suggestion rather than of

(59) This parallel pair also occurs in 2 Sam 23,3; Pss 19,4; 119,169-170; Prov 4,20; cf. J. S. KSELMAN, "Semantic-Sonant Chiasmus in Biblical Poetry", *Bib* 58 (1977) 222.

(60) *Psalms III*, 58.

(61) On this reading of v. 28 b, see DAHOOD, ibid., 60.

(62) *Irony in the Old Testament* (Sheffield ²1981); first edition, Philadelphia 1965. One example of the growing recognition of this rhetorical figure in the Bible is the recent volume in the *Semeia* series, *Studies in the Book of Job* (eds. R. POLZIN and D. ROBERTSON, *Semeia* 7; Missoula 1977), which contains a number of discussions of the use of irony in the Book of Job. See also J. G. WILLIAMS, "Irony and Lament: Clues to Prophetic Consciousness", *Semeia 8: Literary and Critical Studies of Biblical Texts* (ed. R. W. FUNK; Missoula 1977) 51-74.

plain statement"[63]. In writing of irony in the Gospel of John, G. MacRae states further that this method of understatement or suggestion may be "in double or multiple meanings perceptible on different levels by different hearers"[64]. The second characteristic of irony according to Good is its stance in truth; it presupposes the author's (and through the author, the reader's) privileged access to an insight which is not shared by the participants in a situation[65].

The first example of irony rests on the double meaning of *'ebed* in the psalm: "servant (of the Lord)" (//"chosen one" [*bāḥîr, bḥr*]) in vv. 6.25-26. 42-43 and "slave (to human masters)" here in v. 17. As the story unfolds, the author shares his privileged knowledge with the reader: it was in being "sold as a slave" (*lĕ'ebed nimkar*) to a human master that Joseph would prove to be an *'ebed* "servant" of God as were Abraham (v. 6.42) and Moses (v. 26)[66].

The second example of irony in this section also involves a double meaning, this time of *nepeš*. V. 18 describes Joseph in his condition of slavery and includes the word *nepeš* in its physical sense of "neck"[67]:

> They pressed his feet with fetters,
> and his neck (*napšô*) passed through irons.

The same word used in a different sense (*bĕnapšô* "personally") appears a few verses later in the depiction of Joseph's remarkable change in status from the lowest to the highest rank in the kingdom. Again, through the play on the nuances of *nepeš*, the author is providing the reader with an insight not shared by the characters in the story: the one who *appears* a slave (bound "feet" and "neck" [*napšô*], v. 18) would shortly be revealed as in fact the wisest and most

(63) GOOD, *Irony in the OT*, 31.

(64) G. W. MACRAE, "Theology and Irony in the Fourth Gospel", in *The Word in the World: Essays in Honor of Frederick W. Moriarty, S. J.* (eds. R. J. CLIFFORD and G. W. MACRAE; Cambridge 1973) 84.

(65) GOOD, ibid.; see also MACRAE, ibid.

(66) ANDERSON, *The Book of Psalms*, 730, remarks: "... even Joseph's enforced slavery was made to further the purposes of God (Gen. 45: 5, 7) and the welfare of his people".

(67) See above, n. 13.

capable leader in the land (who "instructs his [Pharaoh's] princes personally [*bĕnapšô*], and his elders makes even wiser", v. 22)([68]).

The final instance of irony, in v. 18, links the entry (*bw'*)([69]) of Joseph (and the people of Israel) into Egypt with the departure (*yṣ'*) of their descendants described in vv. 37-38. The "distant parallelism" between *bw'* "to enter" and *yṣ'* "to leave" in vv. 18 and 37([70]) as well as the mention of metals in both verses (*barzel* "iron" in v. 18; *kesep wĕzāhāb* "silver and gold" in v. 37)([71]) provides the first clue to the ironic contrast of scenes these two verses describe. When he enters Egypt, Joseph is weighed down with "iron shackles" (*kablê barzel*; v. 18)([72]). When his descendants leave Egypt, however, they are weighed down "with silver and gold" (*bĕkesep wĕzāhāb*; v. 37). In linking these two verses by "distant parallelism" (*bw'* "enter"//*yṣ'* "leave") and by the contrast between the metals (*barzel* "iron" in v. 8 and *kesep wĕzāhāb* "silver and gold" in v. 37) the author invites us to look beyond what *appears* to be a slave stumbling under the burden of his chains and see that *in fact* that slave is foreshadowing a future that Providence was planning — the despoil-

([68]) H. GUNKEL, *Die Psalmen*, 460, remarks: "Der Verfasser betrachtet das als etwas besonders Ruhmwürdiges, weil die 'Fürsten' Agyptens durch Weisheit berühmt waren, Jes 19:11"; see also NÖTSCHER, *Die Psalmen*, 212.

([69]) *bā'â* in v. 18 is the first of three repetitions of this verb (including v. 19 *bō'*) leading up to *wayyābō'* of v. 23: "Israel entered (*wayyābō'*) Egypt, Jacob sojourned in the land of Ham".

([70]) On this poetic device of "distant parallelism" see above, n. 34. Biblical literature offers a number of examples of this parallel pair (both *bw'//yṣ'* and the reverse, *yṣ'//bw'*): e.g., Deut 28, 6. 19 (*bĕbō'ekā//bĕṣē'tekā*); Josh 6,1 (*yôṣē'//bā'*); 1 Kgs 15,17 (*yōṣē'/bā'*); 2 Kgs 11,8 (*bĕṣē'tô//bĕbō'ô*). 9 (*bā'ê//yōṣĕ'ê*): Zech 8, 10 (*layyôṣē'//labbā'*); Ps 121, 8 (*ṣē'tĕkā//bô'ekā*); 1 Chr 27, 1 (*habbā'â//hayyōṣē't*).

([71]) In the account in Isa 60, 17 of Jerusalem's glorious future, Yahweh sketches the plans to rebuild the city and sanctuary: "Instead of bronze I will bring gold, and instead of iron I will bring silver" *taḥat hannĕḥōšet 'ābî' zāhāb wĕtaḥat habbarzel 'ābî' kesep*. Although "silver and gold" and "iron" never occur directly parallel, they do occur together a number of times in lists of metals; cf. Josh 22,8; Ezek 22,20; 27,12; 1 Chr 29,2; 2 Chr 2,13.

([72]) In *Psalms III*, 57, DAHOOD points out that the two parts of this composite phrase, *kablê barzel* "shackles of iron" (cf. Ps 149,8), have here been distributed over the two cola of v. 18.

ing of the Egyptians at the Exodus (Exod 3, 21-22; 11, 2-3; 12, 35-36).

3. The "Hinge": Verse 23.

Commentators and translators disagree on the proper place of v. 23. Weiser and Kraus read it as the final verse of the Joseph episode(73), while the *NAB* and *RSV* consider it the opening verse of the Exodus story. This suggests that v. 23 looks both ways and serves as a "hinge" linking the 22-verse unit which forms the first half of the psalm with the 22 verses of the second half(74). It summarizes the story up to this point and at the same time sets the stage for what follows. The narrative movement thus far has been from "the land, Canaan" (vv. 11-12) to Egypt; the story of the return from Egypt now begins.

Links with what has preceded are clear. Not only does v. 23 summarize the action thus far. The repetition of the Jacob//Israel parallelism of v. 10 (in reverse order) provides an explicit tie with the psalm's introduction. Links with what follows are also apparent. The *'ereṣ* of v. 23b is now the *'ereṣ ḥām* "the land of Ham" and no longer the *'ereṣ kĕna'an* "the land of Canaan"; the next five occurrences of *'ereṣ* all refer to "the land" of Egypt (vv. 27. 30. 32. 35. 36). Further, the distant parallelism of *wayyābō'* of v. 23 with *wayyôṣî'ēm/bĕṣē'tām* of vv. 37-38(75) as well as the repetition of *miṣrayim* in both v. 23 and v. 38 serve as a frame for this summary of the Exodus story.

Finally, note also the subtle change in the sound pattern across vv. 22-24. The softer "s" + *resh* combinations of vv. 22-23a (*le'sōr, śārāyw, yiśrā'ēl*) shift to the harsher *ṣadeh* + *resh* pairs of vv. 23a-24 (*miṣrayim, 'ereṣ, miṣṣārāyw*).

4. The Exodus Story, vv. 24-38.

Suggestions on the strophic structure of this second half of the psalm (vv. 24-45) vary widely. The indications within the text itself

(73) WEISER, *The Psalms*, 675; KRAUS, *Psalmen*, 894.

(74) See above, n. 32. In titling the blocks of verses in his commentary, ANDERSON (*The Book of Psalms*, II, 730-731) also includes v. 23 both with what precedes as well as with what follows: "The Fortunes of Joseph 16-23" and "Israel in Egypt 23-36".

(75) On the parallel pair *bw'//yṣ'*, see above, n. 70.

present at least two possibilities. Rather than opting for one to the exclusion of the other, we have chosen to allow for both(76). The order of discussion initially will observe the division of the verses according to Weiser and Kraus, both of whom follow the more obvious chronological progression (vv. 24-38. 39-41. 42-45). However, we shall also point out a superimposed structure (vv. 24-30.31-33. 34-36.37-39.40-42.43-45) which is based on the recurrence of initial verbs(77).

Weiser and Kraus group vv. 24-38 together as a brief summary of the Exodus from Egypt(78). The inclusio which frames the account was discussed above: the repetition of *miṣrayim* in vv. 23 and 38, which is reinforced by the "distant parallelism" between *wayyābō'* of v. 23 and *wayyôṣî'ēm/bĕṣē'tām* of vv. 37-38. Within this frame are described the oppression of the Hebrews by the Egyptians (v. 25), the mission of Moses and Aaron (v. 26), and, in nine verses (vv. 28-36), seven of the plagues culminating in the death of the firstborn (v. 36). Vv. 37-38 conclude the story with the escape from Egypt. The latter two verses are closely bound together both by the repetition of the root *yṣ'* (v. 37 *wayyôṣî'ēm*, v. 38 *bĕṣē'tām*) and by the collocation of the parallel pair "stumble" *kšl//*"fall" *npl*(79).

5. The Desert, vv. 39-41.

As noted by both Weiser and Kraus, vv. 39-41 recount briefly the miracles in the desert(80). The section contains a number of examples of contrast or "reversal" which forge links with previous sections. For instance, the *'ēš* "fire" which lights the night for Israel in v. 39 contrasts with the destructive *'ēš* "lightning" of the fifth plague in v. 32. Again, the water (*māyim*) from the rock here in the desert is life-giving (v. 41), while the waters in Egypt (*mêmê-*

(76) See the remarks above under "Strophic Arrangement", as well as Tables I and II.

(77) Cf. CLIFFORD, "Style and Purpose", 425-426.

(78) WEISER, *The Psalms*, 675; KRAUS, *Psalmen*, 894-895.

(79) See, for example, Isa 3,8: "For Jerusalem has stumbled (*kāšĕlâ*) / and Judah has fallen (*nāpāl*)".

(80) WEISER, *The Psalms*, 675; KRAUS, *Psalmen*, 895.

hem) turn to blood and deal death (v. 29 "and caused their fish to die" *wayyāmet 'et-dĕgātām*). Clifford argues that the order of the plagues has been rearranged so as to highlight the contrast between Israel in Egypt (vv. 24-38) and Israel in the desert (vv. 39-41). He comments,

> So far the rearrangement (of the order of the plagues) has found no adequate explanation. What is the explanation of the departure from tradition? The answer, I suggest, is to be found in the contrast between Egypt and the desert. God's first act against Egypt is the plague of darkness (v. 28). The first act for Israel in the desert is the lighting of the night, "He spread a cloud for cover, and a fire to light the night (v. 39)"[81].

Note also the "distant parallelism" of *ḥšk* (v. 28 *šālaḥ ḥōšek wayaḥšēk* "He sent darkness and it turned dark") and *'yr* (v. 39 *'ēš lĕhā'îr lāyĕlâ* "fire to light up the night"); compare Gen 1, 4, *hā'ôr* "the light"//*haḥōšek* "the darkness". Finally, the contrast or "reversal" between v. 40 and v. 16 requires comment:

v. 16 *wayyiqrā' rā'āb 'al-hā'āreṣ*
kol-maṭṭēh-leḥem šābār
So he summoned a famine upon the land,
every stalk of grain he broke.

v. 40 *šā'al wayyābē' śĕlāw*
wĕleḥem šāmayim yaśbî'ēm
They asked and he brought them quails,
with wheat from heaven he satisfied them.

By the repetition of *leḥem* "grain, wheat" in both verses (the only places the word occurs in the psalm), the poet calls attention to the contrast between the situations which each describes. The shattering of every stalk of grain (*kol-maṭṭēh-leḥem*) in the land (*'ereṣ*) and the resulting famine (*rā'āb*) initiates the emigration to Egypt; when the return from Egypt begins, "wheat from heaven" (*leḥem šāmayim*) is provided in abundance (*śb'*). Not only does the repetition of *leḥem* call attention to the "reversal" of situations in vv. 16 and 40; the

(81) CLIFFORD, "Style and Purpose", 426. BEAUCAMP (*Le Psautier*, 165) agrees: "Les laissant à leur panique, les Hébreux s'en vont tranquillement, protégés sur l'arrière, par un rideau de nuages, et suivant eux une route parfaitement éclairée. Ce dernier trait contient, peut-être, une allusion aux ténèbres, par où avaient commencé les maux des Egyptiens (v. 28)".

"distant parallelism" of *'ereṣ//šāmayim* (the respective sources of the *leḥem* "grain, wheat")(82), *r'b//śb'* (83), and *qr'//bw'* (84), further tightens the link between the two verses.

6. The Fulfillment of the Promise, vv. 42-45.

These concluding verses(85) form an inclusio with vv. 8-11, as was discussed above. Note the repetition of *zkr* "remember" (vv. 8. 42), *dbr* "word, pact" (vv. 8.42), *'brhm* "Abraham" (vv. 9.42), *ḥq* "statute" (vv. 10.45), *ntn* "give" (vv. 11.44), *'rṣ* "land=Canaan" (vv. 11.44), as well as the "distant parallelism" of *nḥl* "inherit" (v. 11)//*yrš* "possess" (v. 44). On the links with the immediately preceding section, Clifford observes:

> These verses (42-44) also reformulate vv. 37-38, the exodus from Egypt, so that the exodus and (divinely sustained) existence in the desert are seen as the result of the patriarchal promise of the land. *wayyôṣî'ēm* in v. 37 is picked up in v. 43, *wayyôṣi'* "He brought out". *śāśôn* "joy" of v. 43 echoes *śāmaḥ* "(Egypt) rejoiced", while Israel's inheriting the wealth of the nations in v. 44 picks up the *spoliare Ægyptios* theme in v. 37(86),

7. An Alternate Structure for vv. 24-45.

Besides the division according to chronological sequence (vv. 24-38, Oppression and Exodus; vv. 39-41, Wilderness Wandering; vv. 42-45, the Promise of the Land Fulfilled), an alternate structuring principle appears at work, one based on the repetition of initial verbs. The latter structure differs from and is superimposed upon the former. If one follows the indications this series of repetitions provides, one finds six groups of verses. The first group contains

(82) On *arṣ//šmm* (*šmm//arṣ*) in both Hebrew and Ugaritic, see DAHOOD and PENAR, "Ugaritic-Hebrew Parallel Pairs", 126-127, 356.

(83) Compare 1 Sam 2, 5 (*śĕbē'îm* "those who were full"//*rĕ'ēbîm* "those who were hungry") and Isa 9, 19 (*wĕrā'ēb* "they are hungry"//*wĕlō' śābē'û* "they are not satisfied").

(84) See Isa 50, 2 (*bā'tî* "I came"//*qārā'tî* "I called") and Prov 18, 6 (*yābō'û* "brings"//*yiqrā'* "invites").

(85) Following WEISER, *The Psalms*, 676; KRAUS, *Psalmen*, 895.

(86) CLIFFORD, "Style and Purpose", 426.

seven verses (vv. 24-30), while the remaining five consist each of three (vv. 31-33.34-36.37-39.40-42.43-45).

Table II: An Alternate Structure for vv. 24-45

24. He made his people very fruitful,
too numerous for its adversaries.
25. *He changed* their heart to hate his people,
to deal treacherously with his servants.
26. *He sent* Moses, his servant,
and Aaron, whom he had chosen.
27. They worked in the wilderness his miracles,
and his signs in the land of Ham.
28. *He sent* darkness and it turned dark
so they could not see his actions.
29. *He changed* their waters to blood
and caused their fish to die.
30. He made frogs swarm in their land,
in the chambers of their king.

31. *He spoke and brought* flies,
gnats within all their borders.
32. He gave them hail for rain,
flashes of lightning in their land.
33. *He struck* their vine and their fig
and shattered the trees within their borders.

34. *He spoke and brought* the locust,
grasshoppers without number.
35. They devoured every plant in the land,
devoured the produce of their soil.
36. *He struck* every first-born in their land,
the first fruit of all their vigor.

37. *Then he led them forth* with silver and gold,
and no one among his tribes stumbled.
38. Egypt rejoiced when they went forth,
for fear of them had fallen upon them.
39. He spread a cloud as covering
and fire to light the night.

40. *They asked and he brought* them quails,
with wheat from heaven he satisfied them.
41. He opened the rock and water gushed forth;
it flowed through the desert like a river.
42. For he remembered his sacred pact
with Abraham his servant.

43. *So he led forth* his people with joy,
his chosen ones with joyous song.
44. Then he gave them the lands of the nations,
of the wealth of the peoples they took possession,
45. That they might keep his statutes
and his laws observe.

Alleluia!

a. Vv. 24-30.

The repetition of the initial verbs in these seven verses is in chiastic order centered on *śāmû* "they worked" and framed by the "distant parallelism" of *prh* "make fruitful"//*šrṣ* "make swarm([87]):

wayyeper "He made fruitful (v. 24)
hāpak "He changed" (v. 25)
šālaḥ "He sent" (v. 26)
śāmû "They worked" (v. 27)
šālaḥ "He sent" (v. 28)
hāpak "He changed" (v. 29)
šērēṣ (MT *šāraṣ*) "He made swarm" (v. 30)

This repetition serves a two-fold purpose. First of all, it establishes a link with the seven-verse unit at the end of the first half of the psalm (vv. 16-22). Clifford remarks that not only are the same three actors present in both units (God, the king / Egyptians, Israelite leader [vv. 16-22, Joseph/vv. 24-30, Moses and Aaron]):

> Similarity of initial verbs also ties the two episodes together: *šālaḥ*... *šālaḥ*... *śāmô* "He sent... He sent ... He placed him" in vv. 17. 20-

([87]) On this parallel pair, note especially Exod 1,7: *bĕnê yiśrā'ēl pārû wayyišrĕṣû* "But the descendants of Israel were fruitful and abounded"; also Gen 8,17: *wĕšārĕṣû bā'āreṣ ûpārû wĕrābû* "that they may breed abundantly on the earth and be fruitful and multiply".

21 match vv. 26-27.28, *šālaḥ... śāmû... šālaḥ* "He sent... they placed... he sent" (88).

Besides linking these two episodes, this "chiasm of initial verbs serves to show Yahweh's total control of Egypt's attack and of his counter-attack" (89).

b. Vv. 31-45.

The final fifteen verses of the psalm may be grouped into five sets of three verses each, again following the indications given by the repetition of the initial verbs. The root *bw'* "come, bring" occurs three times, alternating the second and third times with its counterpart in the parallel pair *bw'//yṣ'* (90). The resulting pattern (including a repetition also of *'mr* "speak" [vv. 31.34] and *ykh* "strike" [vv. 33.36]) would be (compare Table II):

31. *'āmar wayyābō'* "He spoke and brought"
32. ...
33. *wayyak* "He struck"

34. *'āmar wayyābō'* "He spoke and brought"
35. ...
36. *wayyak* "He struck"

37. *wayyôṣî'ēm* "Then he led them forth"
38. ...
39. ...

40. *šā'al wayyābē'* "They asked and he brought"
41. ...
42. ...

43. *wayyôṣi'* "So he led forth"
44. ...
45. ...

Clifford notes that this "stylistic device with initial verbs is important because it points up the contrast between the land of Egypt and the desert":

(88) CLIFFORD, "Style and Purpose", 424-425.
(89) Ibid.
(90) See above, n. 70.

The three-times repeated formula (vv. 31.34.40) expressing the power of God's word contrasts the treatment of Egypt in a rich land with the treatment of Israel in the desert. The Lord's word in Egypt means destructive pests against the crops. In the desert Israel asks and there come edible birds. Not only quail appear when Israel prays but also food from heaven (i.e. not from the land) and water from rocks(91).

C. The Complementarity of Structures

We have argued above that, at least in some parts of Ps 105, one may discern overlapping or superimposed structures. That is, depending on the perspective from which the verses are read, they can be grouped in different ways. The next question is whether or not these superimposed structures are themselves interrelated. Do they complement each other to create a total effect? We can offer at least one suggestion. First of all, the narrative of the psalm moves with a certain assurance toward its familiar and inevitable conclusion generating a sense of orderliness and purpose. This air of calm authority about "the way it was" is reinforced especially in the second half of the psalm by the regularity of the formulaic repetitions, e.g. in vv. 31 (*'āmar wayyābō'* "He spoke and brought"), 34 (*'āmar wayyābō'* "He spoke and brought"), and 40 (*šā'ălû [w]ayyābē'* [MT *šā'al wayyābē'*] "They asked and he brought"). These two levels of structure, on the one hand the chronological development and on the other hand the repeated formula affirming the power of God's word, work together to emphasize the purposefulness and intent of the divine involvement in these events: God had sworn an oath to Abraham about "the land", and God is faithful.

The repetition of certain words serves to unify the psalm at a third level of structure. This includes the repetition of the three key words (*'ereṣ* "land", *'ebed* "servant", *dābār* "word [of promise]") as well as other words with less frequency (e.g., *leḥem* "grain, wheat" in vv. 16.40; *nepeš* "neck, self" in vv. 18.22; *mayim* "water" in vv. 29.41; *'ēš* "fire, lightning" in vv. 32.39). The seeming haphazard recurrence of these words as well as the irony and contrast associated with them act as a foil to the orderliness and

(91) CLIFFORD, "Style and Purpose", 425-426.

inevitability pervading the psalm at the other levels. This gentle interplay between order and design on the one hand and randomness and irony on the other mirrors the complex and mysterious interplay between the purposefulness of divine activity and the inconsistency and unpredictability of human response in Israel's history. The three levels converge beyond the concrete details of that history to affirm both the example (Abraham, vv. 6.42; Joseph, v. 17; Moses, v. 26) and the necessity (v. 45) of grateful obedience; such obedience is possible in any land in which God's servants may find themselves.

III. A Final Observation: Irony and *'ereṣ* "the land" in Psalm 105

The examples of irony discussed above in connection with the Joseph story(92) serve to reinforce the most pervasive note of irony in the whole psalm, that which involves the key word *'ereṣ* "land". First of all, Clifford has pointed out the central place which the word has right from the beginning of the psalm:

> It is significant that of the three-fold promise in Genesis to Abraham of land, progeny, and fame, only the promise of the land is singled out in v. 11, "To you will I give the land of Canaan, the (divinely) allotted heritage" (93).

The emphatic ten-fold repetition of *'ereṣ* and the echo of its sounds (the consonants *resh* and *ṣadeh*) in at least ten other words or groups of words continue this stress on the "land" theme throughout the poem. The importance of "land" in the psalm is thus obvious. But there is an additional note of irony. Again and again reference is made to "the land of Canaan" (vv. 11.16 *'ereṣ kĕna'an*), "the land of Ham" (vv. 23.27 *'ereṣ-ḥām*), "their land" (vv. 30.32.35.36 *'arṣām*), and "the lands of the nations" (v. 44 *'arṣôt gôyim*). Although these lands are *said* to belong to the Canaanites (vv. 11. 16. 44) and Egyptians (vv. 23.27.30.32.35.36), in the background lies the very first use of *'ereṣ* in v. 7 serving as a reminder that, in fact, "the whole earth" (*kol-hā'āreṣ*), i.e., *all* the lands, belong to Israel's God. The nations hold their lands only by conces-

(92) See above, "Joseph in the Land of Egypt (vv. 16-22)".
(93) CLIFFORD, "Style and Purpose", 423-424.

sion from him, and he is free to promise and ultimately to present the land of Canaan to Abraham's descendants.

Such a preoccupation with "the land" and emphasis on the promise of "the land" to Israel has prompted some scholars to suggest that the psalm stems from a period when Israel was not in possession of "the land", i.e., the period of the Babylonian Exile. In the conclusion of his study of this psalm, for example, Clifford notes, "The above remarks suggest a date and situation in life when Israel did not in fact possess the land"(94); and E. Beaucamp observes:

> Pourquoi rappeler la promesse faite aux ancêtres? D'où vient cet intérêt du psaume à montrer comment Yahvé a tenu parole? C'est parce qu'Israël se retrouve, à partir de l'Exil, dans la position d'un peuple qui doit reprendre possession de son territoire; et qu'il lui faut renouveler l'épopée de l'Exode(95).

S. Holme-Nielsen has also pointed out possible connections between this psalm and the literature of Israel's Exile, especially Deutero-Isaiah(96). Interestingly, some of the passages he discusses also include examples of irony. For instance, it was argued above that irony was at work in the description of Joseph's fate: it was in being sold (*mākar*) as a slave (*'ebed*) in Egypt that he proved to be a servant (*'ebed*) of the Lord (v. 17). Holm-Nielsen comments:

> Joseph's being sold as a slave, v. 17, has a verbal analogy in Gen. 37, 28 a.o., but it may be appropriate to recall that *makăr* is used about the Lord's surrender of the people to the enemy, Deut. 32, 30; thus about the exile Is. 50,1; 52, 3(97).

Again, the irony of a former slave, whose feet "they pressed with shackles" and whose "neck (*nepeš*) passed through irons" (v. 18), now instructing Egyptian princes and elders "personally" (*bĕnapšô*)

(94) Ibid., 427.

(95) BEAUCAMP, *Le Psautier*, 162.

(96) S. HOLM-NIELSEN, "The Exodus Traditions in Psalm 105", *Annual of the Swedish Theological Institute XI* (Festschrift Gillis Gerleman [ed. S. HIDAL, et al.]; Leiden 1978) 22-30.

(97) Ibid., 25. HOLM-NIELSEN also compares the appearance of *'ebed* "servant" in conjunction with *bāhîr/bḥr* "chosen one, choose" in Ps 105, 6. 25-26. 42-43 to a similar use in Deutero-Isaiah: "*aebaed* and *baḥîr* are used coordinately about Jahwe's servant Is. 42, 1 and (in) Is. 45, 4 both words are used about Jacob and Israel, cp. also Is. 65, 9.15"; ibid., 28, n. 7.

in wisdom was noted as well. Holm-Nielsen also posits the Exile as the background for this motif:

> The idea of Joseph as the instructor of Pharaoh's elders and teacher of wisdom seems to be a rather exaggerated interpretation of Gen. 41, 37-40, maybe inspired by the views on the heathen world as an underdeveloped world in relation to Israel, which confront us in Is. 40-55, e.g. 43, 9; 45, 14ff.; 46, 1f. and especially ch. 47 (98).

Finally, the way in which irony serves to highlight the "land" theme in the psalm would have been particularly appropriate in an Exilic context. No matter what people now claimed Israel's homeland, God in fact still held dominion over it; he could yet restore it to his people. Clifford thus describes the psalm as "a hymn to God whose promise of the land remains valid even when Israel does not in fact possess the land for its own" (99).

Faculty of Theology
University of St. Michael's College
Toronto, Canada M5S 1J4

Anthony R. CERESKO, O.S.F.S.

SOMMAIRE

La présente étude reprend et prolonge quelques observations de R. J. Clifford (*Bib* 60 [1979] 420-427) et de M. J. Dahood (*Psalms* III, AB 17A) concernant des éléments de style et de facture littéraire dans la composition du Ps 105. Tout d'abord, elle examine les indices de la structure du psaume (en incluant «chevauchement» et structures «surimposées» dans la seconde moitié) et commente le poème section par section, relevant les traits de style qui corroborent la structure proposée : usage de mots-clés, chiasme, mérisme, inclusion et parallélisme éloigné. En second lieu, elle accorde une attention particulière à l'ironie, surtout dans la section sur Joseph en Égypte (vv. 16-22) et dans la façon dont le psaume use du mot *'ereṣ* «terre».

(98) Ibid., 25.
(99) CLIFFORD, "Style and Purpose", 420.

Gli «Anziani di Israele»

Introduzione

Particolarmente importante per l'analisi dei testi biblici è l'individuazione dei processi storici che formano la premessa e l'ambito di sviluppo dell'attività letteraria e della maturazione del pensiero socio-religioso in Israele. Una adeguata comprensione di quest'ultimo non può quindi prescindere dal dato storico, da quegli elementi cioè che si pongono sul piano istituzionale e che concretamente concorrono a determinare l'evoluzione culturale.

Non è tuttavia sufficiente una conoscenza storica generica, che spesso risente di cliché e di schematizzazioni proprie di una cultura posteriore: è necessario invece individuare, con una rigorosa analisi storico-letteraria dei testi, le strutture socio-politiche concrete che sono state gli elementi motori di un processo storico e che hanno perciò fortemente condizionato la stessa maturazione culturale di Israele.

Nel contesto di questa ricerca storica si inserisce il presente studio sugli *ziqnê yiśrā'ēl*. Esso vuole essere fondamentalmente una indagine sulle istituzioni socio-politiche di Israele, sulle loro caratteristiche strutturali e sulle eventuali differenziazioni in diverse epoche storiche. Tale ricerca storica non può essere disgiunta da una accurata analisi linguistica e letteraria dei testi biblici, che permetta di riconoscere concretamente e ricostruire la dinamica dei fatti storici e dei movimenti religioso-culturali ad essi connessi.

Lo studio sugli «Anziani di Israele» rappresenta, per ragioni redazionali, solo la prima parte di una indagine che intende estendersi anche alle istituzioni politiche del territorio di Giuda: esse saranno specifico oggetto di analisi in un secondo articolo nel prossimo numero di questa rivista. Si riscontra in effetti una differenziazione sostanziale della struttura politica tra le tribù del nord e il territorio di Giuda, che rimanda inevitabilmente ad una formazione politica rispettivamente autonoma. La loro trattazione separata è perciò giustificata sul piano storico ed ha indubbi riflessi anche su

quello letterario: riconoscere la differenziazione geografica dei testi contribuisce ad enucleare la posizione culturale e socio-politica dell'autore e a fare insieme maggior chiarezza sui diversi problemi specifici.

1. Gli *zeqēnîm* presso popolazioni seminomadi e sedentarizzate

a) *Nel clan patriarcale (Gen 24,2)*

Un importante testo biblico, che ci permette di comprendere il significato e la funzione dello *zāqēn* in epoca patriarcale, è costituito da Gen 24: è il racconto dell'incarico affidato da Abramo al suo servo «anziano» di trovare per Isacco una moglie nella sua terra d'origine.

Gen 24 è un testo particolarmente difficile per una analisi storico-letteraria. Il racconto rivela elementi narrativi di carattere arcaico(1) che trovano loro paralleli in altre letterature antiche: l'obbligo di sposare una donna della propria tribù rimanda, pur nell'ambito d'una propria autonomia narrativa(2), ad una tradizione legale ḫurrita, attestata in particolare nei testi di Nuzi(3); la struttura compositoria del racconto inoltre trova un parallelo molto stretto nel testo *KRT* di Ugarit, dove medesima è la sequenza narrativa: missione dell'eroe alla ricerca di una moglie, negoziati al luogo di destinazione, accettazione del matrimonio, partenza della sposa e matrimonio(4).

Per quanto riguarda la critica letteraria, uno studio recente di F. García López(5) ha messo in evidenza la molteplicità delle integrazioni redazionali presenti nel testo. Se il documento primitivo si può considerare opera dello jahwista per il vocabolario e le formule letterarie, esso ha tuttavia subito aggiunte in un primo tempo da parte

(1) Tra gli elementi arcaici di natura linguistica sono da annoverare nei vv. 21 e 40 due forme secondarie di *hitpa'el* in *tan*, di origine accadica e utilizzate in frasi idiomatiche. Cf. E. TESTA, *Genesi* (Torino 1974) 72.

(2) Th. L. THOMPSON, *The Historicity of the Patriarchal Narratives* (BZAW 133; Berlin 1974) 252.

(3) E. A. SPEISER, *The Wife-Sister Motif in the Patriarchal Narratives*, Oriental and Biblical Studies (Philadelphia 1967) 62-82.

(4) TESTA, *Genesi*, 76 ss.

(5) F. GARCÍA LÓPEZ, «Del 'Yahvista' al 'Deuteronomista'», *RB* 87 (1980) 242-273; 350-395; 514-559.

di E e D, e poi da autori deuteronomistici, nonché legati agli ambienti letterari esilici e postesilici.

Il particolare interesse redazionale rivolto a questo capitolo è implicitamente testimonianza dell'arcaicità del racconto originario, che per questo suo carattere non si adattava facilmente alle più recenti caratteristiche storico-culturali e che esigeva perciò una continua e più attuale revisione.

Il racconto si apre con una introduzione narrativa (v. 1a) che riprende e riassume insieme tutta la storia precedente di Abramo. Essa costituisce una formula introduttiva fissa con la specifica funzione di raccordo narrativo, conosciuta già dalla redazione jahwista (Gen 18,11), ma sviluppata in formula letteraria in Gios 13,1(6) e 1 Re 1,1, testi storici che presuppongono chiaramente la realizzazione del grande regno di Israele sotto Davide-Salomone.

Il v. 1b è da considerarsi una aggiunta posteriore, slegata tematicamente da v. 1a e non necessaria alla dinamica del racconto; esso introduce il concetto di «benedizione» di Jahwè, caratteristico della teologia deuteronomica(7).

Con v. 2a riprende il racconto originario: Abramo si rivolge al suo servo, «all'anziano della sua casa», per ottenere da lui un impegno esplicito (v. 2c.3s) a cercare per Isacco una moglie nell'antica terra d'origine. All'espressione *z^e^qan bêtô* è unita una specificazione, che nel testo attuale risulta ridondante e poco relazionata alla missione affidata al servo: *hammōšēl b^e^kol-'ăšer-lô* (v. 2 b) è da considerarsi una aggiunta posteriore(8), con caratteristiche linguistiche vicine a E (cf. Gen 45,8.26).

La figura originaria dello *zāqēn*, quella cioè che era oggetto della tradizione orale precedente al testo e che si può riconoscere a prescindere dalle formule linguistiche, è una istituzione di particolare importanza nella struttura tribale. A lui vengono affidati i compiti di

(6) Cf. M. Noth, *Das Buch Josua* (HAT 7; Tübingen ²1953) 74 s: Gios 13, 1, insieme ai vv. 7.8abα, appartiene al documento originario circa la suddivisione della Palestina tra le tribù ebraiche, di cui è l'introduzione sotto forma di esortazione di Jahwè a Giosuè. Gios 23, 1, in cui appare la stessa formula, appartiene invece alla conclusione deuteronomistica della conquista della Palestina, di cui esprime chiaramente il pensiero teologico.

(7) L'espressione *bārak b^e^*... è testimoniata solo a partire dalla letteratura deuteronomica. Cf. García López, «Del 'Yahvista'», 351.

(8) García López, «Del 'Yahvista'», 352. Non condivido tuttavia il nesso letterario tra v. 1b (Dtr) et v. 2aβ.

maggior delicatezza e di fiducia, come si rileva in modo evidente dal seguito del racconto. Il servo *zāqēn* è considerato anche all'esterno del clan come il rappresentante a tutti gli effetti del capo tribù, e in questa qualifica riceve i debiti onori e il giusto peso contrattuale. Egli ha la funzione di sostituto in tutte quelle mansioni che il capo-tribù non può compiere personalmente ed ha quindi poteri delegati dalla più alta autorità tribale.

A questa figura originaria si è sovrapposta la concezione istituzionale dello *zāqēn* contemporanea all'autore del racconto: *zeqan bêt* è infatti termine tecnico per indicare il funzionario di corte(9).

b) *Nel regno di Moab (Num 22,7)*

Una analoga istituzione è testimoniata nel regno di Moab e sembra riflettere, pur nelle debite differenze istituzionali, gli stessi caratteri dello *zāqēn* visti nel testo precedente.

Num 22 rappresenta, sia per la forma letteraria che per il contenuto, un racconto abbastanza autonomo nel contesto delle vicende della conquista della Terra Promessa, e gli viene unanimemente riconosciuta un'antica tradizione orale, che si esprime in alcuni caratteri arcaici della narrazione. Non è un testo facile: dal punto di vista letterario è particolarmente ricco di ripetizioni e di contraddizioni, e non sempre gli sforzi per un chiarimento documentario, da Wellhausen ad oggi, hanno trovato unanime consenso. Anzitutto bisogna distinguere due sezioni narrative originariamente indipendenti: la missione a Balaam (vv. 2-21) e la vicenda dell'asina di Balaam (vv. 22-35)(10). Ai fini della nostra ricerca è di rilevanza solo la prima sezione narrativa, in cui sono citati gli *zeqēnîm* (v. 4.7) come messaggeri di Balaq, re di Moab, presso Balaam.

Il testo presenta tuttavia molte incongruenze, soprattutto riguardo alla definizione dei protagonisti del racconto: vi sono in particolare varie diciture per il soggetto del racconto, definito *mô'āb* (v. 3. 4a), *bālāq ben-ṣippôr* (v. 2a), *bālāq ben-ṣippôr melek lemô'āb*

(9) Cf. il testo 2 Sam 12, 17, che sarà analizzato nel prossimo articolo «Gli anziani in Giuda».

(10) Già Rudolph (1938) distingueva questi due racconti come tradizioni indipendenti: Num 22, 3-21 era ritenuto del tempo di Saul o Davide, Num 22, 22-35 apparterrebbe invece ad una tradizione popolare del tempo dei Giudici.

(v. 4c.10), e per i messaggeri, chiamati *mal'ākîm* (v. 5a), *ziqnê mô'āb / midyān* (v. 4a.7a), *śārê-mô'āb* (v. 8b.14a.21b), *'abdê-bālāq* (v. 18a) e *hā'ănāšîm* (v. 20a). Tuttavia questa varietà di appellativi, soprattutto per quanto riguarda i messaggeri, non può sempre essere riferita alla molteplicità delle fonti scritte(11); essa è piuttosto sintomo sia di una lunga tradizione precedente, sia di una incertezza dell'autore nella fissazione di questa tradizione, probabilmente derivata da una scarsa conoscenza delle strutture politiche del regno di Moab(12).

Letterariamente si può riconoscere in v. 4c l'inizio del racconto originario con la esauriente presentazione del re Balaq(13): esso si sviluppa senza particolari tensioni o contraddizioni fino al v. 21. I vv. 2.3ab.4ab sono da considerarsi invece una introduzione redazionale, non in armonia con il testo originario e che ha lo scopo di inserire quest'ultimo nel complesso narrativo della conquista della Terra Promessa(14).

Da questa analisi risulta in particolare che l'espressione *ziqnê midyān* in v. 4a è di carattere secondario e sta probabilmente alla base della stessa glossa in v. 7a, operata per esigenze di armonizzazione dallo stesso redattore.

In v. 7a si ha al contrario come dicitura originaria *ziqnê mô'āb*, che definisce una funzione politica specifica: gli *zᵉqēnîm* sono cioè rappresentanti e portavoce dell'autorità del re. Essi sono definiti anche *'ăbādîm* del re Balaq (v. 18 a): non sono quindi rappresentanti del re scelti in maniera occasionale, ma appartengono al personale che si pone in modo stabile al servizio del re. Essi ricoprono un incarico che è essenzialmente di rappresentanza, in riferimento alle diverse esigenze amministrative e politiche.

Vi è da notare inoltre che Balaq è definito re non di una città, bensì di un popolo organizzato in un potere centrale: egli è a capo di una tribù particolare quale quella di Moab, che tuttavia ha evoluto le sue strutture tribali in un potere politico unitario e centralizza-

(11) W. Gross, *Bileam. Literar- und formkritische Untersuchung der Prosa in Num 22-24* (München 1974) 86.

(12) A parte infatti i termini troppo generici di *mal'ākîm* (v. 5a) e *'ănāšîm* (v. 20 a), il titolo *śārê mô'āb* (v. 8b.14a.21b) è originariamente di carattere militare e sembra essere collocato qui a sproposito: probabilmente riflette un tipo di struttura politica propria dell'ambiente dell'autore.

(13) Gross, *Bileam*, 92.

(14) Gross, *Bileam*, 89 ss.

to, alla cui guida c'è l'istituzione monarchica (cf. 1 Sam 22, 3). In questo contesto lo *zāqēn* è un funzionario, un rappresentante dell'autorità statale centralizzata, con compiti esecutivi specifici. È in definitiva la stessa figura politica, ereditata dalla struttura di una popolazione seminomade, già riscontrata in Gen 24.

c) *Nelle città cananaiche (Giud 8, 4-21)*

Una funzione sensibilmente diversa acquista invece lo *zāqēn* presso le popolazioni sedentarie organizzate in città-stato. Un tipico esempio lo troviamo in Giud 8, 4-21, un episodio delle gesta di Gedeone, considerato di tradizione autonoma e locale, propria di una zona della Transgiordania.

L'autonomia letteraria di questo episodio si rileva sia in base a elementi narrativi, sia in base a caratteri linguistici. Il racconto in Giud 8, 4-21 si differenzia infatti dalla guerra contro Madian in 7, 1-25 per la evidente divergenza dei nomi dei re di Madian in 7, 25 e 8, 5; tale differenziazione si conferma nella cesura letteraria tra 8,3 e 8, 4(15), marcata dalla costruzione impf. cons. + sogg. che ha una evidente funzione introduttiva, quale si riscontra in 6, 11a(16) con la presentazione della figura di Gedeone. Inoltre questo episodio è delimitato da 8, 22s che affronta il tema completamente nuovo della regalità di Gedeone e introduce il concetto di *'îš yiśrā'ēl*: questo rappresenta un termine innovatore e certamente posteriore rispetto alle stesse denominazioni tribali in 7, 23s(17).

L'unità letteraria 8, 4-21, originariamente indipendente, rispecchia una tradizione locale di Succot o della regione dello Jabbok(18) per la meticolosità delle indicazioni geografiche in 8,10s. Può essere tuttavia che questa tradizione locale fosse in uno stadio soltanto orale; il testo manifesta infatti affinità letterarie con altri documenti dell'epoca davidica: in particolare l'espressione *kikrôt leḥem* (v. 5a)

(15) Cf. A. PENNA, «Gedeone e Abimelec», *Bibbia e Oriente* 2 (1960) 86 ss.

(16) Il v. 11 è infatti l'inizio della storia di Gedeone, dopo la prolissa introduzione deuteronomistica in vv. 1-10. Cf. E. KUTSCH, «Gideons Berufung und Altarbau Jdc 6, 11-24», *ThLZ* 81 (1956) 75 ss.

(17) A eleggere Gedeone come re non sono certamente tutte le tribù di Israele, come può far intendere la formula in v. 22. La proposta di elezione è più probabilmente legata al cap. 9 e alla città di Sichem.

(18) M. NOTH, «Das Land Gilead als Siedlungsgebiet israelitischer Sippen», *Palästinajahrbuch* 37 (1941) 50-101. Cf. n. 42.

ha il suo parallelo solo in 1 Sam 10, 3, e il termine tecnico *šālap ḥāreb* (v. 10 c) è particolarmente conosciuto dalla tradizione beniaminita in Giud 20 (v. 2. 15. 17. 25. 35. 46) e da quella davidica in 2 Sam 24, 9.

Nella definitiva rielaborazione redazionale il testo 8, 4-21 è stato tuttavia esplicitamente agganciato al cap. 7 con la menzione in 8, 4 dei 300 uomini che formavano l'esercito di Gedeone.

Gedeone, all'inseguimento dei re di Madian oltre il Giordano, chiede alle autorità delle città di Succot e di Penuel di concedere approvvigionamenti di viveri per la sua truppa. Evidentemente queste due città non erano nè di popolazione israelitica, nè appartenenti al regno di Madian: erano due città indipendenti, tipiche città-stato come era Gerico, con una propria politica autonoma. Proprio in base a questa loro autonomia, i responsabili delle due città rispondono a Gedeone con un rifiuto: essi riaffermano cioè la propria indipendenza e neutralità, per nulla convinti della prossima vittoria di Gedeone su Madian. Al ritorno, dopo la sconfitta dei re di Madian, Gedeone si impadronisce perciò delle due città e uccide o tortura i loro capi.

Le autorità politiche delle due città vengono definite in modo molto incoerente e d'altra parte in modo strettamente analogo a Nu 22, 4-21: accanto al generico *'ănāšîm* (v. 5a.8b.9a.15a.16b.17b), si trovano le designazioni *śārîm* (v. 6a.14b) e *zeqēnîm* (v. 14b.16a) senza particolare specificazione dei due termini. Questo fenomeno è una ulteriore testimonianza della distanza temporale tra tradizione originaria e stesura scritta del testo, e in particolare dell'influsso della cultura dell'autore sul testo.

Una riprova dell'uso di questi vocaboli in un valore non tecnico è data dal fatto che, mentre la spia dà a Gedeone i nomi sia dei *śārîm* che degli *zeqēnîm* di Succot (v. 14), nel v. 16 c'è menzione solo della tortura inflitta agli *zeqēnîm*. O il termine *śārîm* rappresenta quindi una interpolazione, ma per questa ipotesi non ci sono particolari indizi letterari, oppure più probabilmente queste denominazioni erano già sentite dallo scrittore come equivalenti.

Senza quindi entrare nel merito della distinzione tra *śārîm* e *zeqēnîm*, che qui sarebbe ingiustificata per la poca attendibilità storica del testo, si devono tuttavia sottolineare alcune caratteristiche concernenti la figura dello *zāqēn*.

Anzitutto egli è considerato una autorità cittadina, con una responsabilità decisiva sulle scelte politico-economiche della città. Lo

zāqēn è inoltre una figura collegiale: non opera come singolo, con una responsabilità individuale in un determinato settore della vita pubblica, ma piuttosto all'interno di un organo collegiale di direzione politica. Questo organo collegiale o «consiglio degli anziani» rappresenta infine la massima autorità cittadina, a cui devono far riferimento sia l'amministrazione interna, sia le relazioni politiche con l'esterno.

L'autorità politica della città, presso una popolazione sedentaria e costituita in città-stato, non è costituita necessariamente dal re, ma in primo luogo dal «consiglio degli anziani», su cui ricadono anche le conseguenze delle scelte politiche.

2. Gli *ziqnê yiśrā'ēl*

a) *Le autorità tribali (Giud 11, 1-11)*

Un testo significativo che ci permette di comprendere il ruolo degli *z^eqēnîm* all'interno della struttura politica di Israele, è costituito da Giud 11, 1-11, che narra della guerra di Jefte di Galaad contro gli Ammoniti.

Giud 11 rivela caratteristiche letterarie attribuibili ad una tradizione molto antica. Esso si differenzia sensibilmente dallo stile letterario di Giud 10, 6-18, il cui pensiero è chiaramente deuteronomistico, e comprende in sè, oltre ad una composizione secondaria in 11, 12-28 di stile deuteronomistico ed elaborata sulla base dei dati di Num 20–21 e Deut 2, anche un racconto cultuale (11, 30-31.34-40), legato al santuario jahwista di Mizpa di Galaad(19) e che spiega le origini di una festa religiosa annuale.

Dal testo Giud 11, 1-11 si desume che Galaad, territorio localizzabile nella zona montagnosa a sud del fiume Jabbok, era popolato da gente israelitica e più precisamente, in base a Giud 12, 4, da antichi coloni della tribù di Efraim. La tribù di Efraim in Giud 12, 1 pretende in effetti di avere un diritto giurisdizionale sul territorio di Galaad e condanna l'intervento di Jefte contro gli Ammoniti. Tale diritto tuttavia non viene affatto riconosciuto dalla popolazione locale, che non esita a far guerra contro Efraim e a ricacciarlo oltre il

(19) M. NOTH, «Das Land Gilead», 70.

Giordano: essi dimostrano nello stesso tempo di essere in possesso d'una propria autonomia sia politica, sia anche linguistica (Giud 12, 6). Quest'ultimo dato in particolare lascia intravedere con evidenza che la popolazione di Galaad si era sedentarizzata nel territorio già da molto tempo([20]) e si era costituita come gruppo autonomo, come tribù indipendente (cf. 2 Sam 2, 9 che riconosce a Galaad una autonomia tribale).

Nella tribù di Galaad l'autorità politica si esercita in modo unitario e collegiale attraverso l'istituzione degli *ziqnê gil'ād*. Essi non vengono mai riferiti ad una città particolare, ma alla struttura tribale nel suo insieme. Gli *ziqnê gil'ād* hanno il potere decisionale di allontanare un membro della tribù e di privarlo dei suoi diritti civili (v. 7); di intraprendere guerre e di eleggere a tale scopo il comandante militare (*qāṣîn*: v. 6); di investire infine una persona del potere esecutivo (*rō'š*: v. 8.9) su tutta la comunità tribale.

Tale potere degli *zeqēnîm* acquista un carattere religioso, e perciò assolutamente vincolante per tutta la comunità, nel momento in cui esso viene legato ad un giuramento solenne di fronte a Jahwè (v. 10). Come il loro potere, anche il potere da essi delegato deve trovare nell'assemblea liturgica e nel giuramento al santuario di Jahwè (v. 11) la sua legittimazione e il suo coronamento.

Jefte, allontanato dall'autorità tribale perché figlio illegittimo, viene scelto dagli «anziani» per il suo valore guerriero (cf. v. 3) come capo militare nella guerra con i vicini Ammoniti. Dapprima Jefte rifiuta l'offerta, ricordando di essere stato rigettato dalla sua famiglia. Gli *zeqēnîm* allora per convincerlo alzano la posta in gioco e gli offrono non solo il comando dell'esercito (*qāṣîn*), ma, in caso di vittoria, il ruolo di guida politica (*rō'š*), con giurisdizione su tutti gli abitanti di Galaad (11, 8)([21]). A tali condizioni convalidate con giuramento solenne al santuario di Mizpa, Jefte accetta di condurre la guerra contro gli Ammoniti, riuscendo ad allontanarli dagli insediamenti israelitici e a ricacciarli verso oriente.

([20]) Testimonianza dell'antica sedentarizzazione in quel territorio di popolazione israelitica è il legame della figura di Giacobbe con le località di Galaad.

([21]) Cf. H. N. RÖSEL, «Jephtah und das Problem der Richter», *Bib* 61 (1980) 251-255.

b) *I capi militari (1 Sam 4,3; Gios 8,10)*

La funzione essenzialmente deliberativa inerente alla figura istituzionale degli *z^eqēnîm* anche in caso di guerra è particolarmente evidenziata in 1 Sam 4, 3.

Questo testo appartiene al più ampio contesto del racconto dell'Arca di Jahwè, riconosciuto già da Rost (1926)([22]) come unità letteraria indipendente (1 Sam 4,1b–7, 1; 2 Sam 6); la sua stesura è collocabile alla fine del regno di Davide o all'inizio del periodo salomonico([23]).

L'autore del racconto dell'Arca ha tuttavia utilizzato materiale letterario preesistente; in particolare ha composto insieme scritti originariamente autonomi, e cioè la narrazione della fine del sacerdozio elidico accoppiata alla perdita dell'Arca in battaglia (1 Sam 4), la narrazione delle vicissitudini dell'Arca in territorio filisteo che trae origine dalla tradizione cultuale del santuario di Kiriat-Iearim (1 Sam 5, 1–7, 1) e infine la narrazione del trasporto dell'Arca sul monte Sion (2 Sam 6).

Che il racconto di 1 Sam 4 abbia una propria origine indipendente rispetto ai precedenti capitoli, risulta dal fatto che in questo capitolo la figura profetica di Samuele (1 Sam 3, 20) è completamente assente e che non si riscontra il minimo cenno alle colpe dei figli di Eli, Hofni e Pincas (1 Sam 2, 12 ss): la loro morte in battaglia non è interpretata in base ai loro soprusi cultuali, ma è vista semplicemente come conseguenza del valore guerriero dei filistei (v. 6-9).

L'unico possibile aggancio con i racconti precedenti può essere visto in v. 13aβγ, che però si rivela come un testo secondario, in contrasto con v. 14a.15 e con caratteristiche di elemento armonizzatore, proprio della redazione finale. L'interesse principale di 1 Sam 4 è focalizzato sulla cattura dell'Arca solo come premessa e condizione indispensabile per il declino del sacerdozio di Eli, indissolubilmente legato all'Arca e al relativo santuario di Silo. Le conseguenze della cattura dell'Arca sono infatti viste tutte ed esclusivamente nella pro-

([22]) L. ROST, *Die Überlieferung der Thronnachfolge Davids* (Stuttgart 1926) 46.

([23]) J. DUS, «Die Erzählung über den Verlust der Lade, 1 Sam IV», *VT* 13 (1963) 333.

spettiva dell'estinzione del santuario jahwista di Silo e del locale sacerdozio elidico (cf. v. 22). Da questi elementi si può capire che l'autore del racconto è da ricercarsi in un ambiente tradizionalmente legato al sacerdozio elidico([24]): la collocazione del testo in periodo premonarchico è perciò un dato acquisito e di indubbia importanza ai nostri fini.

Gli *ziqnê yiśrā'ēl* ricoprono al v. 3 il ruolo di capi dell'esercito, che si pongono il problema di come meglio battere il nemico; essi hanno un potere sia propositivo di nuove iniziative, sia decisionale, non essendoci la minima traccia di una reazione dell'assemblea e di un suo ruolo autonomo: la proposta degli *zᵉqēnîm* è sentita come una decisione vincolante, da eseguire senza esitazione. Il tipo di decisione degli *zᵉqēnîm* inoltre presuppone un loro potere non solo nell'ambito strettamente militare, ma anche in quello amministrativo e religioso: il trasporto dell'Arca, quale oggetto sacrale, esula infatti dalle competenze di puri capi militari.

In questo testo, originario del periodo premonarchico, ritroviamo gli *ziqnê yiśrā'ēl* come una istituzione collegiale; essa però non è più riferita ad una tribù specifica, ma a «Israele», a un insieme cioè di singole tribù che si sono unite per fronteggiare il comune nemico. Questa istituzione intertribale ha sia un potere giurisdizionale e amministrativo in tempo di pace (in questo caso una giurisdizione sul santuario di Silo visto come punto di riferimento per più tribù israelitiche), sia un potere militare, quali capi dell'esercito, in caso di guerra: è in ogni modo un potere decisionale, proprio della massima autorità tribale.

Il ruolo degli *ziqnê yiśrā'ēl* come capi dell'esercito è inoltre particolarmente evidente in Gios 8, 10, un testo di tradizione locale (distruzione della città di Ai: Gios 7, 2-5a; 8, 1-29) della tribù di Beniamino([25]), che rivela una propria unità e autonomia letteraria([26]). In seguito questa tradizione, che ha la propria origine popolare nel tu-

([24]) DUS, «Die Erzählung», 335.

([25]) NOTH, *Das Buch Josua*, 47.

([26]) L'autonomia letteraria di questo episodio è evidente dalla conclusione Gios 8, 28.29 e in particolare dall'espressione *'ad hayyôm hazzeh* (v. 28.29), che caratterizza il testo come racconto eziologico di tradizione locale. Meno evidente è invece un'introduzione letteraria al racconto, che probabilmente è andata perduta in seguito al suo inserimento nel testo della tradizione di Achor.

mulo di *et-tell* (Gios 8, 29), fu integrata da un primo redattore con un'altra tradizione (7, 1-2.10a.11-26), molto probabilmente già fissata letterariamente[27], legata al tumulo della piana di Achor (7, 26) e sviluppatasi all'interno della tribù di Giuda.

Sono tuttavia due tradizioni indipendenti, sia nei confronti della conquista di Gerico, sia tra di loro: la tradizione di Ai non ha alcun aggancio con la conquista di Gerico[28] ed è geograficamente lontana da questa città, essendo collocata sulle pendici orientali della montagna di Beniamino; la tradizione di Achor d'altra parte ha un chiaro carattere eziologico di tipo locale e situabile nel territorio nord-orientale della tribù di Giuda.

Queste due antiche tradizioni si sono incrociate e unificate nel santuario di Gilgal[29], luogo di culto comune sia alla tribù di Giuda come alla tribù di Beniamino, e in seguito furono esplicitamente riferite agli episodi connessi con il passaggio del Giordano: 7, 5b-9. 10b infatti, dove vi è l'unico accenno al passaggio del Giordano, sembra essere una composizione posteriore. La preghiera di Giosuè, la cui introduzione riprende letterariamente Gen 37, 34a e Gios 5, 14 b, rappresenta un riassunto degli episodi precedenti (Gios 3,14-17; 5, 1) e ricerca chiaramente un contatto con il testo preesistente[30] per inserirlo nel contesto più ampio della conquista di Canaan.

In quanto elemento più recente, il riferimento agli *ziqnê yiśrā'ēl* in 7, 6 interessa qui molto relativamente: la loro funzione come «cortigiani» al seguito di una autorità regale, ma senza alcun potere o ruolo autonomo, è indice di un diverso ambiente culturale, proprio dell'età monarchica più recente.

(27) Che il testo fosse già tradizione scritta risulta evidente dalla ridondante introduzione in 7, 1 e dalla conclusione, unitamente alla doppia espressione *'ad hayyôm hazzeh* in 7, 26.

(28) L'accenno a Gerico in 7, 2aα, come pure la precisazione geografica in 7, 2aβ, sembrano essere aggiunte posteriori. Ai si trova in effetti in una zona montagnosa non accessibile direttamente da Gerico. Inoltre 8, 1s appartiene alla rielaborazione deuteronomistica.

(29) NOTH, *Das Buch Josua*, 45: «Die daraufhin erfolgenden Trauerriten[6] spielen sich vor der Lade Jahwes ab, wobei gewiss an Gilgal gedacht ist; das Lager bei Gilgal ist ohnehin nach dem Zusammenhang der Schauplatz der ganzen Szene».

(30) 7, 8b.9a si riferiscono a vv. 2-5a.

Più interessante è invece l'accenno agli *ziqnê yiśrā'ēl* in 8,10, che appartiene al testo premonarchico: come in 1 Sam 4, 3 essi sono presentati come capi militari; qui essi sono tuttavia alle dirette dipendenze di un comandante supremo, Giosuè. Con lui essi dirigono le operazioni di guerra (cf. l'espressione *lipnê hā'ām*, riferita sia a Giosuè che agli *z*e*qēnîm*) e probabilmente sono a capo di settori particolari dell'esercito: il v. 9 infatti presuppone che alla guida degli uomini in agguato dovesse esserci un capo militare; questa funzione è tuttavia conosciuta nel testo unicamente con l'espressione *ziqnê yiśrā'ēl.*

c) *Autorità tribali e istituzione monarchica (2 Sam 5, 3; 17, 4.15)*

Un ruolo autonomo degli *ziqnê yiśrā'ēl* nei confronti dell'istituzione monarchica è testimoniato in 2 Sam 5, 3. Il testo costituisce inoltre un approfondimento e una specificazione del loro potere politico.

2 Sam 2–5 rappresenta una unità letteraria piuttosto omogenea. Essa è introdotta dalla formula *way*e*hî 'aḥărê-kēn* (2, 1) di tipo redazionale che serve a marcare l'inizio di un nuovo testo letterario preesistente e nello stesso tempo a collegarlo in qualche modo con il racconto precedente(31). D'altra parte il testo è delimitato dal cap. 6 che riprende la storia dell'Arca agganciandosi al racconto di 1 Sam 7, 1. Tematicamente questa unità letteraria è divisa in due sezioni: la guerra tra Giuda e Israele (2–4) e la presa di Gerusalemme con successiva vittoria sui Filistei (cap. 5). Entrambe sono tuttavia caratterizzate da uno stile letterario sobrio e primitivo, talvolta non privo di arcaismi, che rivela con evidenza l'antichità del testo(32), databile al periodo davidico.

Particolarmente importante per il nostro studio è il testo 5, 1-3, che narra dell'investitura regale di David da parte degli *ziqnê yiśrā'ēl.* Esso è pienamente inserito nel primitivo contesto dell'unità letteraria succitata: l'espressione *'aṣm*e*kā ûb*e*śār*e*kā* (v. 1 b) rimanda a Gen 29, 14 (J) e al testo 2 Sam 19, 13s riguardante la successione di

(31) Cf. 2 Sam 8, 1; 10, 1; 13, 1; 15, 1 e 21, 18.

(32) Una riprova dell'antichità del testo è data da 2 Sam 2, 9, che conosce una delle più antiche suddivisioni delle tribù di Israele: vedi in particolare l'accenno a Galaad e a Izreel, come a due tribù territorialmente ben definite e indipendenti.

Davide; il titolo *nāgîd* (v. 2 c) inoltre è tipico del linguaggio dei testi davidici 1 Sam 9, 16; 10, 1; 13, 14; 25, 30; 2 Sam 6, 21; 7, 8; 1 Re 1, 35.

Il v. 3a è costruito in perfetto parallelismo con v. 1a; entrambi i versetti hanno la funzione di introduzione: v. 1a introduce infatti la proposta delle tribù di Israele a Davide per il regno, v. 3a introduce con gli stessi vocaboli la effettiva intronizzazione di Davide a re di Israele. L'espressione *ziqnê yiśrā'ēl* (v. 3a) è perciò in parallelismo con *šibṭê yiśrā'ēl* (v. 1a): gli *zeqēnîm* sono definiti come rappresentanti delle tribù di Israele, esponenti politici delle singole tribù israelitiche. Essi sono capi autorizzati a compiere scelte politiche decisive in nome delle singole tribù: un potere esecutivo (sono essi stessi che procedono all'unzione del re: v. 3c) che si pone allo stesso livello politico della carica ricoperta da Davide a Hebron e che esige perciò la stipulazione di un patto (*berît*: v. 3 b)(33).

Il re Davide si impegna al rispetto delle clausole pattuite attraverso un solenne giuramento al tempio di Jahwè (*lipnê YHWH*: v. 3b) di Hebron: la regalità di Davide non è quindi un'offerta incondizionata, valida per sempre, ma è sottoposta a precise condizioni; garanti di queste condizioni sono a pari titolo sia Davide, in qualità di re di Giuda, sia gli *zeqēnîm*, capi politici delle tribù di Israele.

L'espressione *ziqnê yiśrā'ēl* presente in 2 Sam 5, 3 è stata in seguito ripresa da 2 Sam 3, 17-19, che rappresenta una interpolazione posteriore al testo originario e che vuole precisare meglio i termini politico-giuridici dell'iniziativa di Abner di affidare a Davide la regalità su Israele. Il linguaggio di 3, 17-19 rivela in effetti uno stile più evoluto e ridondante, che riprende tuttavia da 5, 2 a l'espressione *gam-'etmôl gam-šilšôm* (v. 17 b) e precisa con altre parole la promessa divina della regalità a Davide (3, 18 // 5, 2 b). Il testo, per il suo riferimento alla tribù di Beniamino come realtà politicamente indipendente da Israele (v. 19), sembra presupporre 1 Re 12, 21-24 e

(33) Mi discosto dall'osservazione di G. FOHRER, «Der Vertrag zwischen König und Volk in Israel», *ZAW* 71 (1959) 2s, che capisce 2 Sam 5, 3 come la stipulazione di un patto tra due partner disuguali: è una osservazione, che però viene proposta come evidente e manca perciò di argomenti pertinenti. Il testo presenta invece Davide, nella sua qualità di re di Giuda, come soggetto della stipulazione del patto con gli *ziqnê yiśrā'ēl* e non viceversa: è Davide cioè la controparte soggetta al rispetto delle clausole e che accetta il condizionamento del potere degli Anziani.

la scissione di una rappresentanza di Beniamino dalle tribù del nord([34]): la sua datazione sarebbe perciò da collocarsi all'inizio del IX secolo.

L'iniziativa di Abner viene qui presentata come una iniziativa politica delle tribù di Israele e di Beniamino: Abner non parla in prima persona, ma è considerato semplicemente il portavoce sia di Israele, sia di Beniamino (v. 19 b). Questo testo riconferma ulteriormente che il potere politico effettivo non è nelle mani di un influente funzionario della corte reale, quale è Abner, ma nelle mani degli *ziqnê yiśrā'ēl* (v. 17 a), unici capi responsabili della vita politica delle tribù israelitiche.

Il ruolo di guida politica degli *ziqnê yiśrā'ēl* viene particolarmente evidenziato nel racconto della rivolta di Assalonne in 2 Sam 15–19. Esso fa parte di uno scritto letterario più ampio (2 Sam 9–20; 1 Re 1–2) sul tema delle lotte per la successione al trono di Davide, comunemente attribuito ad un testimone oculare e databile alla prima metà del periodo salomonico.

Assalonne, nella sua rivolta contro Davide, cerca appoggio nelle tribù di Israele, facendo leva sul loro desiderio di giustizia (15, 3s) e di eguaglianza sociale (15, 5). Egli può aspirare al trono di Davide solo se ottiene il riconoscimento di tutte le tribù di Israele (15, 10). Questo riconoscimento si esplicita poi nella cerimonia dell'unzione regale ad opera dei responsabili politici delle tribù israelitiche (cf. 19, 11 // 5, 3c), che si possono facilmente identificare negli *ziqnê yiśrā'ēl* (17, 4.15).

Importante è a questo proposito la funzione che essi ricoprono politicamente al fianco di Assalonne: in 17, 4.15 essi sono presentati non come consiglieri del re (tale funzione è ricoperta da Achitofel e Husai), ma ricoprono un ruolo decisionale sullo stesso piano di Assalonne. Gli *ziqnê yiśrā'ēl* sono citati in ambedue i passi insieme ad Assalonne come destinatari dei consigli dati dai due esperti: le decisioni conseguenti non vengono prese dal re in modo autonomo, ma insieme agli *ziqnê yiśrā'ēl,* e le responsabilità politiche sono perciò di spettanza sia del re, sia degli *ziqnê yiśrā'ēl.*

Si precisa qui con più chiarezza il significato del patto stipulato tra il re di Giuda e le tribù israelitiche (2 Sam 5, 3b). Il re unto dagli *ziqnê yiśrā'ēl* non ha un potere assoluto, nè in ambito politico-mili-

([34]) J. H. GRØNBAEK, «Benjamin und Juda», *VT* 15 (1965) 435.

tare, nè tanto meno in ambito giurisdizionale: egli è un «primus inter pares» e ogni sua iniziativa politica e amministrativa deve trovar consenzienti gli *ziqnê yiśrā'ēl*, responsabili politici delle singole tribù. Questi ultimi conservano tutto il loro potere legislativo e amministrativo, centralizzandolo tuttavia nella figura del re come coordinatore delle esigenze e delle richieste provenienti dalle singole tribù.

d) *Periodo salomonico e secessione politica (1 Sam 8; 1 Re 12)*

Il potere degli *ziqnê yiśrā'ēl*, come effettivi capi politici delle tribù di Israele, trova un periodo di notevole declino durante il regno di Salomone. A questo proposito è molto indicativo il testo di 1 Sam 8.

Questo testo è una tradizione indipendente dell'elezione regale di Saul, legato al santuario di Rama (v. 4) e che si rivela alquanto critica verso la monarchia, vista come fattore limitante la libertà politica e sociale delle singole tribù di Israele. Tale atteggiamento critico viene riflesso all'origine stessa della monarchia, al momento in cui Israele chiese a Samuele di scegliere un re sull'esempio di tutti gli altri popoli (v. 5.20). Quest'ultimo elemento è particolarmente sottolineato perché comporta necessariamente l'accettazione da parte di Israele del «diritto del re» (v. 9.11), elemento costitutivo dell'istituzione regale nell'antico oriente(35). Esso viene ammesso dall'autore come un dato di fatto, senza proposte di attenuanti o limitazioni di questo diritto. Nello stesso tempo però il testo manifesta una opposizione alla monarchia non tanto per il suo carattere assolutistico, ma in quanto istituzione presa in prestito da altri popoli. Essa cioè non viene rifiutata per alcuni elementi devianti, ma come istituzione in sè, come struttura non originaria di Israele.

La tematica di 1 Sam 8 si manifesta particolarmente lontana culturalmente dal testo analogo di Deut 17, 14-20(36). Questo, pur

(35) Cf. H. SEEBASS, «Traditionsgeschichte von 1 Sam 8; 10, 17 ss und 12», *ZAW* 77 (1965) 286 s. Non sono d'accordo con Seebass nel ritenere il *mišpaṭ hammelek* vv. 11-18 come secondario: non vi è alcuna ragione linguistica e tematica che induca a ritenerlo tale. Inoltre la sottolineatura dell'«essere come gli altri popoli» (v. 5.20) non si spiegherebbe senza la presentazione del «diritto del re» che ne specifica il contenuto.

(36) Cf. invece la tesi di FOHRER, «Der Vertrag», 3, e di J. A. SOGGIN, *Das*

manifestando una simile avversione alla monarchia (v. 14), ha tuttavia come principale preoccupazione quella di limitare il potere regale (v. 16s) e di sottoporlo a precise esigenze della legge di Jahwè (v. 18s): questa è considerata la norma vincolante che può assicurare alla monarchia di tipo ereditario un lungo regno (v. 20).

Il pensiero teologico di questo testo, basato sull'assolutizzazione della legge di Jahwè, manifesta evidenti caratteri posteriori, propri della riforma deuteronomica, e l'accenno alla monarchia ereditaria è chiaro indizio del contesto davidico, in cui si colloca l'autore.

D'altra parte 1 Sam 8, 11 b conosce l'antica consuetudine, espressa in 2 Sam 15, 1 e 1 Re 1, 5, per cui il candidato al trono si procura un carro e degli uomini di scorta, come segno esterno del potere regale preteso; 1 Sam 8, 20 b conosce inoltre un potere giudiziario del re, quale è espresso in 2 Sam 15, 2-6, testo dell'epoca salomonica. A tale epoca si riferisce con ogni probabilità anche la descrizione in 1 Sam 8 della potenza militare (v. 11b-12a), della centralizzazione delle attività lavorative (v. 12 b-13), dell'uso dispotico del territorio e della popolazione (v. 14-16) e dell'aggravamento del peso fiscale (v. 17).

Questi ultimi due punti costituiscono in effetti la base, su cui si sviluppa la rivendicazione delle tribù di Israele nei confronti di Roboamo per una maggiore autonomia politica (cf. 1 Re 12, 1-19). Il fatto inoltre che 1 Sam 8, 18 concluda la descrizione con l'immagine della sofferenza del popolo senza alcuna prospettiva di soluzione, fa supporre che il testo sia stato scritto prima della scissione politica, nel periodo d'oro del regno di Salomone (intorno al 950 a. C.).

Tale datazione è ancor più avvalorata dagli elementi linguistici presenti nel testo di 1 Sam 8. In particolare l'espressione *nāṭah mišpāṭ* (v. 3) è tipica del linguaggio di Es 23, 6, appartenente al Codice dell'Alleanza, una delle prime raccolte legislative: tale espressione è poi ripresa con particolare fedeltà letteraria da Deut 16, 19; 24, 17 e 27, 19; *nāṭah mišpāṭ* si ritrova inoltre in Prov 17, 23 ed è compresa in quella raccolta primitiva di proverbi che viene comunemente fatta risalire a Salomone.

Königtum in Israel (BZAW 104; Berlin 1967) 32, che vedono stretti legami tra 1 Sam 8 e Deut 17,14 ss. Il loro giudizio si attiene prevalentemente ad una considerazione globale e di contenuto, senza entrare in una analisi letteraria dettagliata.

Inoltre l'uso frequente della costruzione *šāma' beqôl* (v. 7 a. 9 a. 19 a. 22 a) fa accostare il testo agli altri scritti storici del tempo di Davide-Salomone (1 Sam 19, 6; 25, 35; 28, 21s; 2 Sam 12, 18; 13, 14. 16). A parte infatti un utilizzo di questa espressione in riferimento a Jahwè, che sembra rientrare in un linguaggio religioso codificato e schematico e che si perpetua inalterato anche nella letteratura deuteronomica, essa è caratteristica, nella costruzione con la preposizione *b*..., delle tradizioni più antiche come Giud 13, 9.

L'uso infine del verbo *zāqan* (v. 1.5) è tipico degli scritti dell'epoca salomonica o di un periodo ad essa prossimo (cf. Gen 18, 11ss; 27, 1.5; 1 Sam 2, 22; 4, 18; 17, 12; 2 Sam 19, 33; 1 Re 1, 1.15).

In questo testo l'accenno in v. 4 degli *ziqnê yiśrā'ēl* sembra riflettere più la situazione politica contemporanea all'autore, piuttosto che essere un rimando a un precedente storico originario.

1 Sam 8 conosce anzitutto una struttura politica centralizzata, dominata dalla figura del *šōpēṭ* (v. 1s), in questo caso impersonata da Samuele. Gli *ziqnê yiśrā'ēl* sono visti come rappresentanti del popolo (cf. v. 7 a, in cui le parole degli *zeqēnîm* sono interpretate come volontà del popolo) che pongono specifiche richieste di politica interna ed estera (cf. v. 20 con riferimento al potere giurisdizionale e militare del re). Essi sono i rappresentanti legittimi di tutte le tribù di Israele e la loro richiesta non può essere ignorata (v. 7a. 9a): non hanno tuttavia un potere nè legislativo, nè giurisdizionale, ma semplicemente propositivo, senza alcuna incidenza sulle effettive decisioni politiche. Essi non sono affatto visti come artefici in prima persona del patto di governo con il re, non si pongono cioè come controparte politica: il re infatti non viene unto da loro, ma da una autorità superiore, impersonata da Samuele.

Questo è un indizio molto utile per capire i rapporti politici dell'epoca salomonica: gli *ziqnê yiśrā'ēl* avevano perso di fatto il loro potere di controllo sulla monarchia ed erano stati ridimensionati a semplici portavoce delle tribù israelitiche.

Tale declassamento politico è ulteriormente confermato da 1 Re 8, 1.3, che cita gli *ziqnê yiśrā'ēl* come autorità in posizione dipendente da Salomone, convocati per il trasporto dell'Arca e l'inaugurazione del nuovo tempio.

Il testo 1 Re 8, 1-66 è letterariamente piuttosto composito: i vv. 14-66 rientrano sicuramente nello stile deuteronomico e sono da considerarsi un ampliamento posteriore del discorso di Salomone,

originariamente compendiato in v. 12 s([37]); anche i vv. 1-11, che rappresentano il nocciolo del racconto originario del periodo salomonico, sono andati tuttavia soggetti a rielaborazioni. In particolare il vocabolario di v. 1.2 manifesta un chiaro carattere deuteronomico: uniche eccezioni sono rappresentate dal termine *hāʾētānîm* (v. 2aβ), antica denominazione fenicia di un mese dell'anno, e dell'espressione *ziqnê yiśrāʾēl* desunto dal v. 3a, entrambi elementi letterari mantenuti dalla vecchia introduzione, precedente alla rielaborazione deuteronomistica([38]).

In questo testo gli *ziqnê yiśrāʾēl* sono le uniche autorità politiche citate e ciò è segno del loro particolare prestigio politico accanto a Salomone; essi ricoprono tuttavia un ruolo fondamentalmente passivo, come semplice comparsa sulla tribuna d'onore. Salomone d'altra parte, con il suo discorso all'assemblea cultuale (v. 12 s), acquista di fatto, politicamente e religiosamente, una posizione assolutistica, che non lascia spazio a forme decentrate del potere politico, in mani diverse dalle sue.

Il potere degli *ziqnê yiśrāʾēl* riemerge invece con particolare evidenza in 1 Re 12, al momento della scissione politica di Israele da Giuda.

Il testo si presenta fino al v. 20 come una unità letteraria particolarmente omogenea, con le uniche eccezioni di v. 2.3a, che introduce la figura di Geroboamo in modo inopportuno, e del v. 17 che interrompe senza motivo la logica narrativa([39]). Il racconto della scissione politica di Israele (vv. 1-20) trova il suo epilogo religioso in vv. 26-32 e rivela nello stesso tempo un evidente legame dell'autore con la dinastia davidica. L'abbondanza dei particolari narrativi e lo stile piuttosto semplice, ma incisivo, rimandano ad una composizione del testo in un periodo non molto posteriore al regno di Roboamo. I diversi contatti stilistici con la storia della successione di Davide fanno anzi ritenere il testo come prossimo a questa scuola storiografica e al suo periodo storico. In questo contesto gerosolimitano si spiega anche l'imprecisione dell'autore nel definire le autorità politiche di Israele: *kol-yiśrāʾēl* in v. 1b e 20a è infatti un termine chiaramente generico, che implica tuttavia il concetto di rappresentanza

([37]) M. NOTH, *Könige* (BKAT IX/1; Neukirchen-Vluyn 1968) 175.
([38]) NOTH, *Könige*, 177.
([39]) Cf. NOTH, *Könige*, 269.

di tutte le tribù di Israele, che nei testi precedenti era detenuta dagli *ziqnê yiśrā'ēl*.

Il successore di Salomone, Roboamo, per essere riconosciuto re su Israele, si deve recare all'assemblea di Sichem e lì trattare con i responsabili delle tribù di Israele le condizioni che sono alla base del patto e della conseguente unzione a re. Diversamente da 2 Sam 5, 1-3, qui è il re di Giuda che si deve recare nel luogo di assemblea delle tribù israelitiche: un particolare che sta a sottolineare l'accresciuto potere degli *ziqnê yiśrā'ēl* e la loro volontà di emancipazione da Giuda.

Il patto di governo deve inoltre essere stipulato ex novo: le tribù israelitiche non ammettono cioè una monarchia ereditaria e non considerano quindi valido il patto con Davide o Salomone. Le condizioni del nuovo patto sono particolarmente chiare: alleggerire il peso fiscale (v. 4) e allentare di conseguenza la centralizzazione amministrativa. Queste condizioni non vengono accettate da Roboamo, che vedeva giustamente in ciò una perdita del proprio potere regale. La reazione dei responsabili politici delle tribù israelitiche non si fa perciò attendere: rifiutano di sottoscrivere il patto con Roboamo e si rendono indipendenti (v. 16).

Il potere politico degli *ziqnê yiśrā'ēl* si manifesta qui particolarmente forte([40]) e si pone sullo stesso livello del re di Giuda: un potere che ha nello stesso tempo i mezzi economici e militari per contrapporsi efficacemente al regno di Giuda e ottenere molto probabilmente su di esso una netta vittoria militare (vv. 21-24)([41]).

e) *Gli* zeqēnîm *nel regno di Israele (1 Re 16, 8-22; 21, 1-20)*

Il potere degli *ziqnê yiśrā'ēl*, consolidatosi verso la fine del regno di Salomone ed espressosi in modo chiaro con la scissione politica sotto Roboamo, conservò un ruolo determinante anche dopo l'istituzione in Israele d'una monarchia indipendente da Giuda. Sono

([40]) L'accresciuto potere degli *ziqnê yiśrā'ēl* nei confronti del re di Giuda è probabilmente la conseguenza del declino politico nell'ultimo periodo del regno di Salomone, quando nel sud Hadad ricostituisce il regno di Edom (1 Re 11, 14-22) e a Damasco si instaura un regno arameo (1 Re 11, 23s).

([41]) GRØNBAEK, «Benjamin», 429. I vv. 22-24 hanno sostituito l'originaria continuazione del racconto del v. 21 e presuppongono un andamento del conflitto armato negativo per Giuda.

essi infatti, rappresentanti di tutte le tribù di Israele (cf. *kol-yiśrā'ēl*: 1 Re 12, 1.16.20), che eleggono Geroboamo re su tutto Israele (v. 20). Questo loro diritto di nomina significa anche un effettivo controllo politico sull'istituzione regale.

Indicazioni particolarmente importanti per chiarire questo ultimo aspetto si trovano nel testo 1 Re 16, 8-22. Esso è una composizione redazionale di chiaro carattere deuteronomistico, che presenta la successione dei re di Israele Ela e Zimri con cronologia comparata con il re di Giuda Asa. Il testo è schematizzato perciò in due sezioni con una rispettiva introduzione (v. 8.15) che fissa la datazione dell'elezione regale e la durata del regno, e una conclusione che dà un giudizio morale globale sulla condotta dei due personaggi (v. 13. 19) e rimanda poi, per ulteriori informazioni, alla fonte documentaria da cui l'autore ha attinto (v. 14. 20). I vv. 20 s rappresentano una appendice al regno di Zimri e pongono in evidenza le conseguenze politiche del suo colpo di stato.

Dopo l'introduzione in v. 8 si narra che nel secondo anno del regno di Ela il suo «servo» (*abdô*: v. 9a) Zimri, comandante di metà dei carri da guerra, organizza insieme ad Arza, alto funzionario della corte reale (*'ăšer 'al-habbayit*: v. 9b), un complotto contro il re, mentre l'esercito di Israele era impegnato nell'assedio della città filistea di Ghibbeton (v. 15b). Zimri uccide il re Ela e si autoproclama suo successore nell'anno 27 del regno di Asa (v. 10). Il suo regno dura tuttavia appena sette giorni, giusto il tempo che la notizia del colpo di stato arrivi all'accampamento di Israele e che si attui la reazione. Tutti i rappresentanti delle tribù di Israele (*kol-yiśrā'ēl*: v. 16b) non intendono affatto riconoscere Zimri come successore di Ela ed eleggono invece re di Israele, in quello stesso giorno nell'accampamento, il capo dell'esercito, Omri. Costui, accompagnato dai capi di Israele, si dirige verso Tirza, la residenza reale (v. 17), e occupa la città: nell'incendio del palazzo reale perisce lo stesso Zimri (v. 18). Non sembra tuttavia che con la sua morte sia rientrato anche il colpo di stato da lui provocato; v. 21s riferiscono infatti di una divisione nel popolo: metà era con Omri, metà invece seguiva un certo Tibni, riconoscendolo come re (v. 21), e tra le due fazioni ci furono anche scontri armati (cf. *ḥāzaq*: v. 22a) finché Tibni morì. In base alle datazioni di v. 15 e 23, date ufficiali dell'inizio dei rispettivi regni di Zimri e Omri, si ha come dato probabile che il conflitto tra Tibni e Omri sia durato ben quattro anni, un conflitto effettivamente troppo lungo per considerare il colpo di stato di Zimri come

un fatto personale o circoscritto ad una stretta cerchia di persone: la posta in gioco doveva essere molto più alta e doveva incidere in interessi politici fondamentali.

Analizzando più attentamente il testo ci si accorge in effetti che la lotta è tra due diversi poteri politici e quindi tra due forze istituzionali che perseguono obiettivi differenziati. Da una parte abbiamo i cospiratori che appartengono tutti alla corte reale di Tirza: Zimri è definito *'ebed* del re, cioè funzionario di corte, con la specifica qualifica di comandante di un'ala dei carri da guerra; Arza è anch'egli un alto funzionario: il titolo *'ăšer 'al-habbayit* (v. 9 b; cf. 1 Re 4, 6; 18, 3; 2 Re 18, 18) lascia riconoscere la sua funzione di «soprintendente generale della corte reale» di Tirza([42]). A questi due funzionari di corte e al loro seguito si contrappongono i *kol-yiśrā'ēl,* che si identificano molto probabilmente con gli *ziqnê yiśrā'ēl* (cf. 1 Re 12, 1.20), accampati a Ghibbeton: essi ricoprono evidentemente incarichi anche militari (cf. 1 Sam 4; Gios 8,10) alle dipendenze d'un comandante supremo. Essi, alla notizia della morte del re Ela, non esitano ad eleggere al suo posto il comandante dell'esercito Omri, ritenendosi nel pieno diritto di operare in tal senso([43]). Omri è quindi espressione del loro potere, quali rappresentanti di tutte le tribù di Israele.

I funzionari di corte e gli *ziqnê yiśrā'ēl* sono due poteri antagonisti: il primo tende per sua natura ad una istituzione monarchica di forma assolutistica, centralizzata e accentrata nelle mani di una sola persona; il secondo, espressione di singole tribù amministrativamente autonome, vuole mantenere sulla monarchia sia un diritto di elezione, sia un controllo politico. Lo scontro tra questi due poteri (di corte e tribale) è particolarmente violento. Quando Omri dopo quat-

([42]) Cf. NOTH, *Könige*, 347.

([43]) La procedura elettiva da parte degli *ziqnê yiśrā'ēl* non è affatto illegittima, ma rientra nella loro competenza specifica. Mi discosto quindi dal parere di J. A. SOGGIN, «Tibni, re di Israele nella prima metà del IX secolo av. Cr.», *RSO* 47 (1972) 172 ss: 1 Re 16, 21 non evidenzia affatto che Tibni sia stato eletto da una assemblea popolare; l'espressione *hā'ām yiśrā'ēl* non è soggetto di *lᵉhamlîkô,* bensì di *yēḥālēq,* della divisione cioè in due partiti. Che poi Omri sia diventato capostipite di una dinastia reale, ciò non dipende probabilmente dal tipo di elezione avvenuta all'accampamento di Ghibbeton, ma da altri fattori storici: nonostante la successione ereditaria, il figlio Achab rimane all'interno della tradizionale istituzione politica di Israele (cf. 1 Re 21, 1-20).

tro anni riesce effettivamente ad essere l'unico re, inizia un'opera di smantellamento della struttura della corte di Tirza, diventata forse già troppo potente, che culmina due anni dopo nella fondazione di Samaria come capitale del regno (v. 24)([44]), una città completamente nuova e quindi al di fuori dei vecchi giochi di potere.

Il potere di controllo degli *ziqnê yiśrā'ēl* sull'istituzione monarchica si manifesta con particolare evidenza in 1 Re 21, 1-20, il racconto della vigna di Nabot. Esso appartiene al ciclo di Elia, databile all'inizio dell'ottavo secolo([45]). È un testo tuttavia che presenta molti elementi narrativi contraddittori, nonché elementi letterari deuteronomistici, indizio evidente di un rimaneggiamento redazionale.

Anzitutto c'è da notare la contraddizione tra l'ambientazione del racconto in Izreel al v. 1 e lo svolgimento narrativo situato a Samaria (cf. v. 18)([46]). Elementi letterari incongruenti sono dati dall'espressione *melek šōmrôn* (v. 1b) del tutto inusuale nei testi biblici e attestata unicamente in questo passo: essa è da considerarsi una glossa, a rettifica di *b^eyizr^e'e'l* (v. 1b), e proviene dalla stessa mano redazionale di *'ăšer b^ešōmrôn* (v. 18a) che specifica l'espressione originaria *melek yiśrā'ēl* immediatamente precedente; inoltre l'espressione ridondante e superflua in v. 11a *'anšê 'îrô* è sicuramente da considerarsi una aggiunta redazionale, analogamente a *'ăšer b^e'îrô* (v. 8 b)([47]), entrambe precisazioni del significato di *z^eqēnîm* e *ḥōrîm*. D'altra parte si rileva che il sostantivo *ḥōrîm* (= notabili: v. 8.11) che accompagna *z^eqēnîm* appartiene ad un linguaggio molto tardivo, proprio dei testi postesilici([48]), e che il termine *hêkal* (v. 1 b) riferito alla

([44]) La fondazione di Samaria avviene sei anni dopo l'elezione a re di Omri, cioè due anni dopo la morte di Tibni, se si calcola la durata del regno di Omri in v. 23b (12 anni) in base alle datazioni di v. 15a e v. 29a. Il fatto che del regno di Omri si sia ricordata solo la fondazione di Samaria, oltre alla lotta con Tibni, significa che questa era stata considerata nelle fonti dell'autore deuteronomista come un avvenimento estremamente importante e che ha significato una svolta storica fondamentale nella politica interna del regno di Israele. Cf. invece G. GARBINI, «Le fonti citate nel libro dei Re», *Henoch* 3 (1981) 33.

([45]) SELLIN-FOHRER, *Einleitung in das Alte Testament* (Heidelberg 1969) 252 s.

([46]) B. D. NAPIER, «The Omrides of Jezreel», *VT* 9 (1959) 366 ss.

([47]) NAPIER, «The Omrides», 368.

([48]) Le attestazioni di *ḥōrîm* sono in Neem 2, 16; 4, 8.13; 5, 7; 6, 17; 7, 5; 13, 17; Qoh 10, 17; Ger 27, 20; 39, 6; Is 34, 12.

residenza del re, denota un chiaro influsso babilonese (cf. 2 Re 20, 18; Is 39, 7; Sal 45, 9.16; Dan 1, 4; Prov 30, 28)(49) di età esilica.

In questo contesto di chiara rielaborazione redazionale in tempi più recenti, è difficile precisare quali termini tecnici venivano originariamente impiegati per definire le autorità politico-giurisdizionali vigenti in Israele nel IX secolo. Si può soltanto arguire dai testi precedentemente esaminati, che il termine *zeqēnîm* (v. 8.11) debba essere interpretato come l'equivalente di *ziqnê yiśrā'ēl*; il fatto poi che questo termine sia accompagnato in entrambi i versetti dalla specificazione *hayyōšebîm be'îrô*, lascia capire che al di là dell'interpolazione redazionale ci fosse nel testo originario una specificazione circoscrizionale ben definita, riferita non tanto al territorio cittadino in sè, quanto piuttosto agli abitanti che qui dimoravano: una competenza quindi a base etnica(50).

Dal racconto si ricava anzitutto che Achab, pur essendo il re di Israele, non ha potere di espropriare e annettersi il terreno di Nabot: egli cerca di ottenere il terreno con una trattativa diretta, da pari a pari, con Nabot (v. 2). Di fronte al rifiuto di questi di vendere l'eredità dei suoi padri (v. 3), Achab si sente frustrato nei suoi desideri e impotente nel raggiungere il suo scopo (v. 4): i suoi poteri sono in effetti particolarmente limitati, a differenza del potere monarchico presso i Fenici (cf. la reazione sarcastica della moglie Gezabele, originaria di Sidone, in v. 7).

Per aggirare l'ostacolo Gezabele trova un espediente semplice ed efficace: manda delle lettere con il sigillo reale agli *zeqēnîm* competenti su Izreel, città natale e residenza di Nabot (v. 8), con cui li invita a condannare Nabot per oltraggio contro Dio e il re, e a ucciderlo (v. 9).

Diversamente dalla prassi nella tribù di Giuda, dove il potere giudiziario era competenza del re (cf. 2 S 15, 3s), nel regno di Israele questo era esclusivamente affidato agli *zeqēnîm* delle singole tribù o di precise circoscrizioni politiche. All'interno della struttura tribale la

(49) Questi sono gli unici testi in cui *hêkal* è riferito alla reggia.

(50) Vi è da sottolineare a proposito come l'espressione *hayyōšebîm be'îrô* si accosti idealmente all'analoga espressione *yōšebê gil'ad / yābēš* in Giud 11, 8 e 1 Sam 31, 11, che aveva un riferimento preciso alla strutturazione etnica della giurisdizione in Galaad.

loro attività giurisdizionale era pienamente autonoma: i loro giudizi erano insindacabili e trovavano applicazione immediata, anche in caso di condanne a morte.

Non sempre questo potere decentrato era garanzia di imparzialità e di giustizia, perché il re poteva corrompere in vario modo gli *zeqēnîm*; esso era tuttavia una premessa necessaria per impostare una struttura politica meno assolutistica e arbitraria, rispondente cioè alle esigenze tribali originarie e rispettosa della loro autonomia amministrativa.

Conclusioni

Dalle diverse analisi condotte in questo studio si ricava come primo dato fondamentale che «Anziani» è un termine tecnico che definisce una precisa struttura politica: esso non è tanto in rapporto all'età di un individuo, bensì in stretta connessione con la sua collocazione istituzionale e il suo potere politico.

L'istituzione degli «Anziani» inoltre sembra collegarsi a organismi politici già presenti nella società seminomade (Gen 24) o in particolari tribù sedentarizzate (Moab: Num 22), ma si sviluppa tuttavia secondo una propria fisionomia tipica, non riscontrabile presso altri popoli.

Nelle tribù israelitiche del nord l'istituzione degli *zeqēnîm* si configura secondo una struttura fondamentalmente tribale. L'autorità tribale è di natura collegiale e presiede alla vita politica e amministrativa della singola tribù (Giud 11). Il potere degli *zeqēnîm* comprende in sè anche un aspetto religioso: esso è cioè vincolato ad un giuramento solenne davanti a Jahwè e da questo perciò condizionato. Non è un potere puramente politico, modificabile secondo esigenze contingenti, ma appartiene alla struttura religioso-legislativa del dio Jahwè.

Nel processo storico successivo gli organi collegiali delle singole tribù si sono costituiti in un organismo centrale in base a precise esigenze politiche, in particolare per esigenze di difesa degli insediamenti israelitici dall'invadenza di popoli nemici. A questa struttura centrale fa riferimento l'espressione *ziqnê yiśrā'ēl*, a cui viene attribuita una competenza sia amministrativa che militare.

Con l'avvento della monarchia l'istituzione intertribale degli *ziqnê yiśrā'ēl* non subì sostanziali modifiche strutturali: è essa stessa

promotrice di un patto politico tra Israele e Davide che si traduce in un riconoscimento regale. La monarchia è sottoposta comunque a precise clausole, che intendono garantire un effettivo controllo degli *ziqnê yiśrā'ēl* sul potere centrale. La rivolta di Assalonne evidenzia la volontà degli *z^eqēnîm* delle singole tribù di mantenere il proprio ruolo e peso politico nei confronti della monarchia.

Con la sconfitta di Assalonne si rafforza il potere di Davide e si accentua quindi anche il processo centralizzatore, in senso sempre più assolutistico, che raggiunge il suo massimo sviluppo nel primo periodo del regno di Salomone. Gli *ziqnê yiśrā'ēl* perdono di conseguenza il loro effettivo potere politico e sono ridimensionati a semplici portavoce delle esigenze delle singole tribù.

In seguito però il declino politico del regno di Salomone lascia sufficiente spazio per un rafforzamento nelle tribù del nord del potere degli *ziqnê yiśrā'ēl*: esso trova la sua espressione più evidente all'atto della successione a Salomone, con la secessione politica di Israele da Giuda.

In Israele si instaura in tal modo una monarchia a carattere non ereditario e più rispettosa delle caratteristiche strutturali del popolo di Israele: una monarchia che garantisca da una parte l'unità politica nei rapporti con l'esterno, d'altra parte però anche la libertà e l'autonomia amministrativa delle singole tribù. Nonostante alcuni tentativi della corte reale di modificare la struttura monarchica in una istituzione centralizzata (1 Re 16, 16s), gli *ziqnê yiśrā'ēl* conservano il loro diritto di elezione del re e di conseguenza anche un potere di controllo sull'operato del re (1 Re 21, 1-20).

Gli *ziqnê yiśrā'ēl* sono l'autorità tribale tipica, legata alle origini stesse e alla struttura politica originaria di Israele. Il loro potere rimane sostanzialmente inalterato nello sviluppo politico di Israele, garante di quella autonomia tribale che ha fondamento nella originaria legislazione di Jahwè.

Via Roma 516
50012 Bagno a Ripoli (FI)
Italia

Giuseppe Bettenzoli

SUMMARY

"Elders of Israel" is a technical term for a type of collegial political authority exercised by the northern tribes of Israel. The Elders had administrative and political authority in times of peace and in war served as leaders of the army. Their power was legitimated by an oath at the sanctuary of Jahweh and was therefore inserted in the Jahwist legislation.

The monarchy was confirmed by a decision of the Elders of Israel who intended to maintain a political control over it. At the defeat of Absalom, whom the Elders supported, the monarchical power tended to more centralization, depriving the tribal authorities of their autonomy. These latter, however, at the death of Solomon reaffirmed their political power against Rehoboam and worked out the political separation from Judah.

In the kingdom of Israel, despite attempts by the royal court to exercise absolute power, the monarchy remained under the control of the Elders and consequently respected the original tribal autonomy.

«Nous adorons, nous, ce que nous connaissons, car le salut vient des Juifs» Histoire de l'exégèse et interprétation de Jn 4,22

Jusque tout récemment, la formule célèbre de Jn 4,22 «le salut vient des Juifs» n'avait pas encore fait l'objet d'un examen détaillé(1). Or, voilà que, coup sur coup, cinq études lui ont été consacrées ces dernières années(2). Cela se comprend, dans le climat de l'après-guerre et de l'après-Concile, où l'on s'efforce d'extirper les racines de l'antisémitisme du passé. Ces mots, «le salut vient des Juifs», semblent particulièrement adaptés à cet effet, d'autant plus que, par un apparent paradoxe, ils se lisent dans un évangile où, trop souvent, on pense pouvoir déceler des tendances «anti-judaïques»(3). Mais

(1) A juste titre, J. MEJÍA fait observer que Jn 4,22 est «un texte rarement cité, mais capital»; cf. «Problématique théologique des relations judéo-chrétiennes», *De la Tôrah au Messie.* Mélanges Henri Cazelles (Paris 1981) 599-616 (cf. p. 603).

(2) F. HAHN, «'Das Heil kommt von den Juden'. Erwägungen zu Joh 4,22 b», in: B. BENZING, O. BÖCHER, G. MAYER (Hrsg.), *Wort und Wirklichkeit.* Festschrift für E. L. Rapp, I (Meisenheim am Glan 1976) 67-84; K. HAACKER, «Gottesdienst ohne Gotteserkenntnis. Joh 4,22 vor dem Hintergrund der jüdisch-samaritanischen Auseinandersetzung», *op. cit.*, 110-126; H. THYEN, «Das Heil kommt von den Juden», in: D. LÜHRMANN, G. STRECKER (Hrsg.), *Kirche.* Festschrift für G. Bornkamm (Tübingen 1980) 163-184; O. BETZ, «To Worship God in Spirit and in Truth»: Reflections on John 4,20-26», in: A. FINKEL, L. FRIZZEL (ed.). *Standing before God. Studies on Prayer in Scriptures and in Tradition with Essays.* In Honor of J. M. Oesterreicher (New York 1981) 53-73; F. MUSSNER, *Traité sur les Juifs* (Cogitatio Fidei 109; Paris 1981) 50-53: «'Le salut vient des Juifs' (Jn 4,22)» (voir la recension de M. Bouttier, dans *ETR* 57 [1982] 221-243; il remarque p. 224, n. 2, à propos de Jn 4,22: «Ce texte est d'abord christologique»).

(3) E. GRÄSSER, «Die antijüdische Polemik im Johannesevangelium», *NTS* 11 (1964) 74-90; R. LEISTNER, *Antijudaïsmus im Johannesevangelium?* Darstellung der Probleme in der neueren Auslegungsgeschichte und Untersuchung der Leidensgeschichte (Theologie und Wirklichkeit 3; Bern/Frankfurt a. M. 1974); J. T. TOWNSEND, «The Gospel of John and the Jews: the Story of a

vouloir utiliser Jn 4,22 pour dire que ces tendances n'existent pas ou pour neutraliser leur effet est déjà une erreur : car on accepte alors d'interpréter le verset au plan des rapports ou des conflits simplement humains. Or, ce plan n'est certainement pas celui où se situe saint Jean : il est tout aussi erroné de prétendre que Jean est «*contre* les Juifs» que de vouloir s'appuyer sur Jn 4,22 pour montrer qu'il est «*pour* les Juifs». C'est donc mal poser le problème que de faire consister ici l'énigme du IVe évangile en ceci que son auteur éprouverait pour les Juifs à la fois de la *haine* et de l'*amour*(4). L'évangéliste se situe à un niveau plus élevé, celui de la révélation et de l'histoire du salut (cf. Jn 1,17); et sur l'action de Dieu dans l'histoire, il jette un regard de *foi*, même s'il est vrai qu'il le fait à la lumière des événements de 70 et de la séparation entre la Synagogue et l'Église. Les textes que l'on considère abusivement comme des preuves de son «anti-judaïsme» ou de son «anti-sémitisme» doivent être interprétés à ce niveau de la foi(5). Mais il en va exactement de même pour Jn 4,22b, qui indubitablement est un grand texte «en

---

Religious Divorce», in : A. T. DAVIES (ed.), *Antisemitism and the Foundations of Christianity* (New York 1979) 72-97; W. TRILLING, «Gegner Jesu — Widersacher der Gemeinde — Repräsentanten der 'Welt' : das Johannesevangelium und die Juden», *TheolJahrb* 1980, 222-238 (vision beaucoup trop négative : il ne cite jamais Jn 4,22, quoiqu'il écrive une étude sur l'évangile de Jean et *les Juifs*). F. Mussner lui aussi parle de «'l'antijudaïsme' habituel de l'évangile de Jean» (*op. cit.*, 50).

Certains auteurs vont même jusqu'à dire que Jean est devenu «le père de l'antisémitisme»; cf. G. BAUM, *The Jews and the Gospel.* A Re-Examination of the New Testament (London 1961) 98. La seule chose qu'on puisse répondre, c'est que ceux qui, au cours de l'histoire, se seraient prévalus de l'évangile de Jean pour nourrir leur anti-sémitisme, ont tout à fait mal compris la pensée johannique.

On constate malheureusement que, plus récemment, G. Baum semble aller dans le même sens, en approuvant la thèse de ceux qui croient pouvoir appuyer leur antisémitisme sur le Nouveau Testament : cf. sa préface au livre de R. RUETHER, *Faith and Fratricide. The Theological Roots of Antisemitism* (New York 1974) 6.

(4) THYEN, «Das Heil», 163 (c'est la première phrase de l'article) : «Zu den ungelösten Rätseln des vierten Evangeliums gehört sein zutiefst zwiespältiges, von einer *eigentümlichen Hass-Liebe geprägtes Verhältnis* zum Judentum» (les italiques sont de nous).

(5) W. WIEFEL, «Die Scheidung von Gemeinde und Welt im Johannesevangelium auf dem Hintergrund der Trennung von Kirche und Synagoge», *ThZ* 35 (1979) 213-227.

faveur» des Juifs : ce verset, lui aussi, ne peut être interprété correctement qu'au plan théologique, et même, comme nous le verrons, au plan christologique.

Le problème que Jésus traite, dans cette partie du discours à la Samaritaine (4,20-26), est celui de *l'adoration du Père*, à l'époque messianique. La perspective est donc uniquement religieuse. Mais dans le v. 22 lui-même — on ne l'a pas assez noté — les mots «le salut vient des Juifs» ne forment pas la proposition principale; ils se trouvent dans une *subordonnée* (une proposition causale) et servent donc à expliquer *autre chose*, qui se trouve exprimé dans les mots qui précèdent et qui est précisément un des aspects du thème de l'adoration : «*Nous adorons*, nous, ce que nous connaissons, *car* le salut vient des Juifs». C'est sur cela que tombe l'accent. Or, des cinq études mentionnées il y a un instant, trois ont uniquement comme titre «le salut vient des Juifs», sans faire aucune mention de ce thème de l'adoration; et dans leur exposé, ces auteurs ne semblent guère y attacher beaucoup d'importance; en outre ils ne soulignent pas la nouveauté messianique dont parle Jean. Quand on met trop exclusivement l'accent sur les mots «le salut vient des Juifs», quand on en fait une déclaration de principe ou une loi absolue et universelle (ou a fortiori un slogan), on fausse la perspective où ils sont employés dans l'évangile. Cette formule johannique, incontestablement bien frappée, se prête alors à une utilisation idéologique, dans un sens nationaliste (6).

Pour l'approfondissement proprement *théologique* du passage, les travaux qui lui ont été consacrés sont décevants. La raison en est simple. Ces auteurs semblent ne s'intéresser qu'à deux questions : le problème de critique *littéraire*, c'est-à-dire de l'arrière-fond et de la provenance du logion (est-il inspiré de l'A.T. ou du judaïsme? vient-il d'une tradition chrétienne préjohannique? est-il de l'évangéliste?

(6) Cf. p. ex. la réflexion de J. JOCZ, qui nous paraît excessive et déplacée : «Der Stolz, der aus diesen Worten spricht, ist der Stolz eines wirklichen Juden», cf. : «Die Juden im Johannesevangelium», *Judaica* 9 (1953) 129-142 (p. 137). Dans ce texte de Jean, ce n'est pas la fierté du Juif qui s'exprime; c'est plutôt une double conviction que l'évangéliste cherche à nous communiquer : celle du rôle d'Israël dans l'histoire du salut, mais aussi celle de la nouveauté décisive qu'a représentée le Christ-Sauveur au début des temps messianiques.

est-ce une glose postérieure?) et la question *historique* du comportement de Jean (et de sa «communauté») à l'égard des Juifs de son temps; mais dans ce dernier cas, on se limite à voir dans le texte de l'évangile une simple rétroprojection des relations de l'Église avec le judaïsme, à la fin du Ier siècle, ce qui conduit facilement à une interprétation plus sociologique que théologique. Pour la même raison, le rôle de Jésus-Messie, si central en Jn 4,10-26, est alors fortement estompé, pour ne pas dire passé sous silence, dans l'exégèse du v. 22. On ne s'étonne donc pas trop de constater que paradoxalement personne ne s'est même donné la peine de soumettre à une analyse rigoureuse le passage de Jn 4,21-24, c'est-à-dire la réponse de Jésus à la Samaritaine, qui est le contexte immédiat où s'insère le logion. En outre, personne à notre connaissance n'a fait une enquête auprès des commentateurs anciens, pour voir comment Jn 4,22 était interprété dans la tradition patristique et médiévale. Cette remarque fera peut-être sourire certains. Il reste que cette enquête dans la Tradition révèle que les Pères ont été beaucoup plus loin que les modernes pour dégager le sens proprement théologique de ce verset. Cependant, nous croyons qu'il y a moyen d'aller encore plus loin, c'est-à-dire de prolonger, de nuancer et d'approfondir ces intuitions des Pères, grâce aux moyens plus techniques d'analyse dont dispose l'exégèse moderne.

Nous procéderons donc en trois étapes. Dans une première partie, nous parcourrons l'histoire de l'exégèse de Jn 4,22 à l'époque patristique et médiévale. Nous ferons ensuite l'analyse précise du texte et des deux versets qui l'encadrent. La troisième partie dégagera la portée théologique du passage et montrera son importance pour situer le rôle du Christ dans l'histoire du salut; nous verrons également — et ceci sera l'élément le plus nouveau de notre interprétation — que l'adoration chrétienne «dans l'Esprit et la vérité» (4,23) ne se comprend vraiment bien que comme une participation à la prière de Jésus lui-même, qui se présente fondamentalement comme une prière filiale.

I. Aperçu sur l'histoire de l'exégèse

Dans l'interprétation de Jn 4,22, deux questions surtout ont été débattues chez les Pères et au moyen âge: le sens de «vous» et de «nous» (ὑμεῖς-ἡμεῖς) dans les deux membres antithétiques de la

proposition principale, et la portée exacte des derniers mots «le salut vient des Juifs».

1. *«Vous» et «nous».*

a) Pour l'interprétation de ces deux pronoms, les positions des anciens ont varié. Il est particulièrement instructif de confronter leur exégèse avec celle des *modernes.* Pour la plupart des commentateurs contemporains, il n'y a guère de problème: «vous» désigne les Samaritains et «nous» l'ensemble des Juifs[7]. Cependant quelques auteurs plus particulièrement critiques ont bien vu qu'au niveau du texte de Jean cette position présente des difficultés presque insurmontables. Bultmann, par exemple, observe justement que, si «vous» s'applique aux Samaritains et «nous» aux Juifs, le texte est en contradiction avec d'autres passages (5,37; 8,19); mais il estime devoir conclure que la formule ne peut être qu'une glose postérieure: dans cette glose, d'après lui, ὑμεῖς comprend les Samaritains et les Juifs; ἡμεῖς par contre désignerait «Jésus et les siens»[8].

On est frappé de constater que cette position de la critique récente la plus avancée rejoint paradoxalement celle des tout premiers représentants de la tradition alexandrine (Héracléon et Origène; cf. infra), à cette différence près cependant que, pour résoudre le

[7] Voir p. ex. les commentaires de Westcott, Belser, Lagrange, Wikenhauser, Leal, Lightfoot, Barrett, Schnackenburg, Brown, Panimolle, Mateos; et, à la Renaissance, ceux de Maldonat et de Tolet. Cf. aussi MUSSNER, *Traité*, 51.

[8] BULTMANN, 139, n. 6; cf. déjà en ce sens A. HILGENFELD, *Die Evangelien nach ihrer Entstehung und geschichtlichen Bedeutung* (Leipzig 1854) 262; puis aussi Loisy, mais surtout Bauer, Odeberg et tout récemment HAENCHEN, 243-244; voir encore G. FRIEDRICH, *Wer ist Jésus? Die Verkündigung des vierten Evangelisten, dargestellt an Johannes 4,4-42* (Stuttgart 1967) 42-43.

Il vaut la peine de comparer entre elles les explications de ces différents auteurs pour le pronom «nous»:
– Hilgenfeld, Bauer, Friedrich: «die Christen»;
– Odeberg: «I, and those with me, those who believe in me»;
– Bultmann: «Jesus und die Seinen»;
– Haenchen: «'Wir', die Christen und die Juden».

Dans son identification de «nous», Haenchen ne mentionne pas Jésus; cependant il l'inclut implicitement dans le groupe des «chrétiens»: «für das JE (kommt) das Heil einzig von Gott und dessen Gesandten Jesus Christus». Pour lui également le v. 22 est donc «eine spätere Korrektur... Teil einer kirchlichen Redaktion» (244-245).

problème de ce qu'ils appellent les incohérences du texte, les modernes font appel à la critique littéraire (en postulant des *couches rédactionnelles* différentes), tandis que les alexandrins pensaient qu'il faut distinguer dans le texte *deux niveaux de lecture* (le sens littéral et le sens spirituel). C'est la solution qui, en définitive, semble le mieux correspondre à toutes les données du passage, comme nous le verrons dans notre deuxième partie.

b) Quelles ont donc été les positions des *anciens* au sujet de l'interprétation de «vous» et de «nous»?

1) Dans l'école d'Antioche et au moyen âge, plusieurs pensaient, comme beaucoup de modernes, que les pronoms «vous» et «nous» désignent respectivement les Samaritains et les Juifs(9). Mais nombreux sont ceux qui ont senti que cela ne pouvait suffire. La grosse difficulté que soulève en effet cette exégèse purement historique, c'est que Jésus, en disant «nous», semblerait alors s'intégrer tout simplement dans le groupe des «Juifs», ce qui, dans le IVe évangile, n'est pas concevable; car Jésus, d'ordinaire, s'y oppose aux Juifs (5,33-34.35-36.42-43; 10,36-38: «*vous* — moi»; 8,38: «moi — *vous*»); et quand il leur parle de la loi de Moïse, il ne dit pas «notre loi», mais «*votre* loi» (8,17; 10,34).

Le dépassement de ce point de vue trop empirique s'est fait, dans l'antiquité, en deux sens opposés, apparemment inconciliables.

2) Un bon nombre d'auteurs de la tradition latine, sous l'influence d'Augustin, pensent que «nous» ne désigne pas l'ensemble des Juifs, mais ceux qui, dès l'A.T., s'orientaient vers le Christ (= les prophètes), et, plus tard, les apôtres et tous ceux qui crurent en lui(10). Maldonat écarte résolument cette exégèse, mais pour un motif déconcertant, peu critique: «Tritam sequamur viam»!

Il est vrai que cette solution n'est pas pleinement satisfaisante. Elle reste trop exclusivement de type *communautaire*: elle restreint

(9) Chrysostome, Théophylacte, Euthymius, Rupert de Deutz, Bonaventure, Thomas d'Aquin, Nicolas de Lyre; cf. aussi n. 7.

(10) Augustin, Bède, Alcuin, Jean Scot (Érigène), la *Glossa ordinaria*, Bruno de Segni. Citons ce dernier: «Soli autem Judaei, soli confessores, soli legis observatores adorant quod sciunt... Quia *salus ex Judaeis est.* Ex quibus Judaeis? Audi Apostolum: 'Non enim qui in manifesto Judaeus, neque in manifesto in carne circumcisio, sed qui in abscondito Judaeus, et circumcisio cordis in spiritu, non littera' (*Rom.*, 2,28). *Nos igitur sumus illi Judaei, nos christiani, nos membra Christi*» (*PL*, 165, 478).

d'une part le groupe des Juifs à un certain nombre; et elle le prolonge d'autre part dans le groupe chrétien. Mais elle ne rend pas compte du fait que Jésus parle ici à la *première* personne du pluriel : si ἡμεῖς désigne ceux qui croient *en* Jésus, *lui-même* ne fait plus partie du groupe. Nous retiendrons cependant de cette interprétation — et nous dirons pourquoi — que le passage, de quelque manière, doit englober les *croyants*, la communauté chrétienne. C'est ce que pensent de nos jours des critiques tels que Odeberg, Bauer, Bultmann, Friedrich, Haenchen.

3) D'autres commentateurs, à l'inverse des précédents, ont pleinement reconnu qu'en disant «*nous* adorons», Jésus parle vraiment de *lui-même* et en son propre nom. Nous voulons parler de l'interprétation de «nous» à l'époque de la lutte anti-arienne. D'après le témoignage des Pères, les Ariens objectaient que, si Jésus *adore* le Père, il n'est qu'*un homme comme les autres* (on se rappelle que, tout à l'heure, nous faisions déjà une difficulté analogue contre l'interprétation purement historique du premier groupe : Jésus semblerait n'être qu'*un Juif comme les autres*). A cette position des Ariens, Cyrille, Ammonius et Ambroise répondaient : celui qui, d'après ce verset, *adore*, c'est le Christ en tant qu'*homme*, celui qui était fatigué sur la route et s'était assis près du puits; mais le Christ doit aussi *être adoré* en raison de sa *nature divine*(11). Cela est exact au point de vue dogmatique, mais nous place en dehors de l'optique du passage, qui est celle de l'histoire du salut : le texte ne parle pas directement de la divinité du Christ. Ajoutons — et cette objection est inversement symétrique à celle que nous faisions contre le deuxième groupe — que cette lecture exclusivement *christologique* du texte ignore trop son prolongement chrétien et ecclésial, qui semble requis en raison du verset suivant.

L'interprétation christologique doit cependant retenir notre attention. Il est indéniable en effet, comme l'ont reconnu les Pères, que

(11) Cyrille d'Alexandrie et Ammonius dans leurs commentaires (*PG*, 73, 304-308; 85, 1421 D); S. Ambroise, *De fide*, V, 4,49-54 (*CSEL*, 78, 236 s.); pour Cyrille voir également *Dial. de Trinit.*, VI (*PG*, 75, 1061. 1064; *SC*, 246, 116 ss.); *De Incarn.* (*PG*, 75, 1233 A-C; *SC*, 97, 262). Voici l'explication de ces auteurs : si Jésus *adore* en tant qu'homme (c'est-à-dire en raison de l'«économie» de l'Incarnation), il doit *être adoré* en tant que Verbe et Fils de Dieu. Cf. aussi S. Augustin, *Enarr. in psalmos*, 85,1 : «Orat pro nobis, ut sacerdos noster; orat in nobis, ut caput nostrum; oratur a nobis, ut Deus noster» (*CCL*, 39, 1176,9-11).

Jésus parle ici aussi (nous dirons même : surtout) *pour lui-même.* Il faut donc récuser l'échappatoire de Maldonat, qui entend «*nos* adoramus» uniquement au sens collectif: les *Juifs* adorent[12]. Car, nous le verrons plus loin, l'analyse rigoureuse du vocabulaire de ce passage impose pour ainsi dire une telle concentration du groupe des «Juifs» sur la personne de *Jésus.* Le problème soulevé par les Ariens doit continuer à nous interpeller.

4) Mais ce sont sans doute les premiers exégètes d'Alexandrie qui ont le mieux réussi à réunir en synthèse les différents aspects rencontrés jusqu'ici; les trois dimensions, *historique* (les Juifs), *christologique* (Jésus) et *ecclésiologique* (les chrétiens), qu'évoque le pronom «nous». Le grand représentant de cette exégèse est Origène, qui unit dans une vision d'ensemble ces trois dimensions (le passé, le présent et l'avenir). Voici son texte :

> «*Vous,* ce sont, pour autant qu'on s'en tient à la lettre, les Samaritains et, pour autant qu'on prend le sens figuré, les hétérodoxes qui interprètent les Écritures; *nous,* pour autant qu'on s'en tient au sens littéral, ce sont les Juifs, pour autant qu'on prend le sens allégorique, *c'est moi, la Parole* (ἐγὼ ὁ Λόγος) et *ceux qui, formés selon moi* (οἱ κατ' ἐμὲ μεμορφωμένοι), possèdent le salut dû aux paroles judaïques : en effet, le mystère manifesté maintenant (φανερωθὲν νῦν) a été manifesté par les écrits des prophètes et par l'apparition (διὰ τῆς ἐπιφανείας) de notre Seigneur Jésus Christ»[13].

Au plan de l'histoire (et donc du passé), pour Origène, «nous» désigne donc les *Juifs*; mais au plan de la foi, le pronom indique

[12] MALDONAT : «*Nos adoramus,* non significat se adorare, sed Judaeos adorare. Pronomen enim *nos* non personam, sed genus declarat, quemadmodum multis alibi exemplis explicavimus». Il est cependant indéniable que, si «nous» désigne l'ensemble des *Juifs,* il doit comprendre aussi *Jésus lui-même.* Le problème de l'«adoration» pratiquée *par le Christ* reste donc posé.

[13] ORIGÈNE, *In Joan.,* XIII, 17,101 (*SC,* 222, 84-85). Cette exégèse est résumée par saint Thomas dans la *Catena aurea,* II (éd. Marietti, 1953, 386) : «*Nos* quoque quo ad verbum Iudei, quo ad allegoriam vero *ego Verbum,* et qui vere secundum me formati sunt, obtinentes salutem ex dictis Iudaicis». Dans ce résumé, saint Thomas ne fait malheureusement pas mention de la *manifestation historique* du Verbe. C'était pourtant là le correctif important apporté par Origène à l'interprétation gnostique d'Héracléon, dont il dépend pour une part (il la présente en XIII, 17,102-103 et 19,114-118)

La position d'Héracléon a été bien analysée dans une étude récente : «Si donc, pour Héracléon, 'vous adorez' s'adresse aux psychiques, adorateurs du

tout ensemble *le Verbe* qui s'est manifesté en «Notre Seigneur *Jésus Christ*», et ceux qui se laissent former par lui, autrement dit *les croyants.*

Cette synthèse est audacieuse, peut-être même géniale. Mais certains, sans aucun doute, la trouveront fantaisiste. Contentons-nous pour l'instant de constater qu'il faut à tout le moins lui reconnaître le mérite d'avoir su intégrer harmonieusement en un tout les différentes requêtes des autres interprétations. D'autre part, observons que, s'il propose une interprétation du pronom «nous», Origène ne trouve rien à dire sur les deux verbes qui l'accompagnent («adorons... connaissons»). En ceci il se distinguait d'Héracléon, du moins en ce qui concerne le second verbe: pour l'exégète valentinien cette «connaissance» était la «gnose» des spirituels, des «pneumatiques», qui «sont dans l'*éon*». Cette vue gnostique, probablement, devait gêner Origène, et elle explique peut-être son silence. Cependant, puisque lui-même estimait que le pronom «nous» s'applique avant tout au Verbe de Dieu, il est vraisemblable qu'il entendait la formule entière de la connaissance divine du *Logos.* Mais peut-on dire du Logos qu'il «adore»? C'est peut-être en raison de cette difficulté qu'Origène ne s'explique pas sur les deux verbes «adorons» et «connaissons» qui sont appliqués au Christ. Cela reste une faiblesse de son exégèse.

2. «... *car le salut vient des Juifs*».

Contrairement à ce qu'on pourrait penser, cette proposition a soulevé, dans l'histoire de l'exégèse ancienne, beaucoup moins de controverses que la question précédente, celle de l'identification des groupes que Jésus désigne par l'emploi des pronoms «vous» et «nous»(14). Le problème essentiel que pose le dernier membre de phrase du verset est le suivant: que faut-il entendre ici par ἡ σω-

---

démiurge, et aux hyliques, adorateurs du diable, symbolisés respectivement par les Juifs et par les païens, 'nous adorons' désigne, d'après lui, celui qui est dans l'*éon* [= le Sauveur] et ceux qui l'accompagnent», C. Blanc, «Le commentaire d'Héracléon sur Jean 4 et 8», *August* 15 (1975) 81-124 (cf. p. 90); «... les Juifs... sont les images de ceux qui sont consubstantiels au Dieu véritable, les images des spirituels (= *pneumatiques*) dont la demeure est dans l'éon» (pp. 91-92).

(14) Maldonat remarque cependant: «Difficile dictu est, qualis haec sit causa aut cujus reddatur rei». Mais il y consacre trois fois moins de place qu'à la discussion de la première partie du verset.

τηρία? La difficulté a été très bien présentée par F. Mussner : «Pourquoi le choix de ce mot abstrait? Le 'salut' n'est-il ici réellement qu'un 'abstrait pour un concret', donc simplement identique avec le 'Sauveur' (le Messie), comme l'admettent beaucoup d'interprètes?» ([15]).

De fait, on peut dire que l'ensemble des anciens a interprété ces mots en un sens christologique. Mais cette exégèse christologique se présente chez eux sous deux formes différentes. Chrysostome, et d'autres qui en dépendent, ont été sensibles au fait que le texte de Jn 4,22 b semble évoquer toute l'histoire du salut qui *aboutit* au Christ : pour ces auteurs, «le salut (qui) *vient* des Juifs», signifie soit *la connaissance du vrai Dieu* (avec son corollaire : la condamnation de l'idolâtrie) qui *avait pris naissance* dans le peuple Juif (ἐκεῖθεν γέγονε... ἐκεῖθεν τὴν ἀρχὴν ἔσχεν... ἀπὸ γοῦν τῶν Ἰουδαίων τὴν ἀρχὴν ἔλαβεν) ([16]), soit l'incarnation et la présence (παρουσίαν) du Sauveur parmi les Juifs; mais il faut plutôt, dit Chrysostome, joindre ensemble l'une et l'autre de ces deux interprétations ([17]).

Pour la plupart des commentateurs anciens, cependant, le «salut» qui vient des Juifs est identifié directement au Christ lui-même. On trouve cette exégèse, en Orient, chez Origène et Théodore de Mopsueste ([18]), mais elle est surtout répandue dans la tradition latine ([19]). Citons p. ex. la formule particulièrement concise de saint Bo-

([15]) *Traité*, 52; parmi ces interprètes, cf. F. HAHN, *Das Heil*, 76.

([16]) La déclaration *Nostra aetate* de Vatican II fait écho à ce point de vue de l'histoire du salut : «Ecclesia Christi agnoscit *fidei* et electionis suae *initia* iam *apud Patriarchas, Moysen et Prophetas*, iuxta salutare Dei mysterium, inveniri» (n. 4).

([17]) Voir les commentaires de Chrysostome (les textes grecs cités ci-dessus sont de lui), Théophylacte et Euthymius; cette interprétation est passée dans les chaînes (cf. J. A. CRAMER, *Catenae graec. Patrum*, II, 219); cf. aussi AMMONIUS (*PG*, 85, 1424 A; CRAMER, *loc. cit.*) : Διὰ τὸ ἐξ αὐτῶν ἐσαρκῶσθαι τὸν Υἱὸν, ἢ ὅτι ἐξ ἐκείνων ἤρξαντο εἰδέναι τὸν ἕνα Θεὸν, ἐκ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν. Chez les Latins, on trouve une interprétation semblable chez Thomas, Maldonat et Tolet.

([18]) Dans leurs commentaires. Pour Origène, voir aussi un fragment conservé dans les chaînes (CRAMER, II, 219) : Ὅταν ἀκούσῃς ὅτι «ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἡ σωτηρία ἐστὶν», περὶ τοῦ ταῦτα λέγοντος ἄκουε τὰ εἰρημένα. Αὐτὸς γὰρ ἡ τῶν ἐθνῶν προσδοκία, ὁ γεννώμενος ἐκ σπέρματος Δαβὶδ κατὰ σάρκα (= fr. 58 : GCS, IV, 531).

([19]) Cf. déjà TERTULLIEN, *Adv. Marc.*, IV, 35,10 (*CCL*, 1, 641); plus tard : Jean Scot, Rupert, Bonaventure, Denys le Chartreux, Nicolas de Lyre, Calmet, Wettstein.

naventure : «*Salus ex Iudaeis est*, id est Christus salvator»; et celle, presque identique, de Wettstein : «ἡ σωτηρία, i.e. ὁ σωτήρ, Messias, Act IV, 12». Certains, outre le «salut» apporté par le Christ, mentionnent aussi la propagation de la foi au début de l'Église; ainsi p. ex. Jean Scot : «*Salus ex Iudaeis est*, quia Christus, qui est totius mundi salus, ex Iudaeis est, non solum origine carnis, verum etiam propagine fidei; ex eis enim orta est fides et primitiva Ecclesia» (20).

3. *Bilan, jugement critique, perspectives.*

Nous pouvons maintenant embrasser d'un regard d'ensemble cette brève histoire de l'exégèse de Jn 4,22b. Ici encore, distinguons les deux aspects du verset indiqués ci-dessus, et demandons-nous ce que nous pouvons retirer de cette enquête pour notre propre interprétation. Notre tâche sera d'ausculter attentivement toutes les résonances du texte pour faire droit, si c'est possible, aux diverses sollicitations qui nous viennent de la tradition.

a) Pour l'identification du groupe que désigne le pronom «nous», il sera surtout nécessaire d'examiner si Jésus, en s'exprimant au pluriel, s'identifie sans plus aux autres Juifs (c'était la première interprétation) ou s'il faut plutôt joindre Jésus au groupe chrétien (deuxième solution). Par contre, si nous voulons savoir ce que ces mots signifient pour Jésus lui-même (c'était le problème du troisième groupe), nous devrons vérifier si Jésus, qui parle au pluriel, se distingue cependant de son groupe : pour montrer ce qu'il y a de spécial dans son cas, nous ne ferons pourtant pas appel à la *nature divine* du Christ (c'était la réponse trop facile des Pères aux Ariens), mais nous montrerons que, même dans sa manière *humaine* d'«adorer» (telle que saint Jean la présente), Jésus manifeste quelque chose de tout à fait unique. C'est l'intérêt que présente pour nous la controverse arienne sur ce verset : elle nous oblige à nous pencher sur le problème de l'*adoration* de Jésus, de la prière de l'*homme* Jésus.

C'est ici que devra intervenir une analyse qui a été étrangement négligée dans l'histoire de l'exégèse : celle des mots «ce que nous connaissons», car ils indiquent le complément du verbe «adorons». Enfin, il nous faudra montrer que ce qui est dit ici de Jésus concerne

(20) *In Evang. secundum Ioannem* (*PL*, 122, 338 B) : la formule est reprise presque à la lettre dans la *Glossa ordinaria* (*PL*, 114, 373 D).

également l'adoration des croyants, dont il est question immédiatement après, au v. 23. Ainsi nous ferons droit à ce qu'il y a de valable dans l'exégèse d'Origène (quatrième solution): l'adoration du *Christ* se prolonge et s'actualise dans l'adoration des *chrétiens*.

b) Pour la formule «le *salut* vient des Juifs», deux interprétations se sont présentées à nous, la première, plus ample, est celle de l'école d'Antioche; elle voit esquissée ici l'histoire du salut qui se déroule dans le peuple juif et qui aboutit au Christ; l'autre, surtout occidentale, a tendance à identifier directement le salut au Sauveur lui-même. Ici encore, c'est l'exégèse détaillée du texte qui permettra de voir laquelle de ces deux solutions il faut choisir ou s'il est possible de réunir en synthèse les deux points de vue.

Quant au mot «Juifs» lui-même, dans l'expression de Jn 4,22, personne à notre connaissance ne lui a donné le sens restreint qu'il a pris dans la tradition postérieure; autrement dit, personne n'a envisagé qu'il puisse indiquer ceux qui, après la séparation de l'Église et de la Synagogue et jusqu'aux époques plus récentes, appartiennent au «judaïsme» (désormais nettement distinct du christianisme). En un sens totalement opposé, l'un ou l'autre auteur au moyen âge (Bruno de Segni et peut-être Rupert) est même allé jusqu'à prétendre qu'au v. 22, le mot «Juifs» désigne en réalité les «chrétiens». Mais ceci, évidemment, frise le paradoxe! Pour l'ensemble de la tradition, peut-on dire, «les Juifs» en Jn 4,22 est pris au sens ancien et désigne le peuple d'Israël, le peuple de l'Alliance, de la Loi et des prophètes, le peuple surtout d'où est issu le Messie.

Mais il est temps d'aborder pour lui-même l'examen du texte de Jean. Les interrogations qu'il a fait surgir au cours de l'histoire de l'exégèse nous aideront à être sensible aux moindres nuances du passage et à découvrir les diverses virtualités qu'il recèle.

II. Analyse de Jean 4,21-23

Plusieurs auteurs le reconnaisent: la péricope de Jn 4,21-23 est d'une facture très complexe, surtout en raison de la finale du v. 22, qui semble interrompre le dialogue et orienter le raisonnement dans une nouvelle perspective(21). Mais le recours à des couches littéraires

(21) THYEN, «Das Heil», 169, observe que c'est précisément la présence de ces mots qui constitue la «hohe Komplexität der Erzählung»; mais, ajou-

différentes qu'ont voulu pratiquer quelques critiques, ne sert à rien. Il pose plus de problèmes qu'il n'en résout. La seule solution est donc de prendre le texte comme une unité, pour en découvrir la logique interne([22]). L'examen de sa structure littéraire est alors indispensable.

1. *Structure littéraire des vv. 21-23.*

A vrai dire, la réponse de Jésus à la Samaritaine occupe quatre versets (vv. 21-24). Mais les deux dernières phrases ne sont qu'un développement de celle qui précède (cf. la reprise des mots «adorer... dans l'Esprit et la vérité») et ne modifient pas l'articulation de l'ensemble. Pour simplifier la présentation, nous les omettons donc provisoirement, pour mieux faire ressortir la structure fondamentale de 4,21-23 b:

v. 21	A	CROIS-MOI, femme,	(présent)
		L'HEURE VIENT où ce n'est	
		ni sur cette montagne ni à Jérusalem	(futur)
		que vous adorerez le Père.	
v. 22	B	VOUS, *vous adorez*	(présent)
		ce que vous ne connaissez pas;	
	B′	NOUS, *nous adorons*	
		ce que nous connaissons,	(présent)
		car le salut vient des JUIFS.	
v. 23	A′	Mais L'HEURE VIENT,	(futur)
		et C'EST MAINTENANT,	(présent)
		où les véritables adorateurs	
		adoreront le Père	(futur)
		dans l'Esprit et la vérité.	

te-t-il, cela rend la théorie de l'interpolation tout à fait invraisemblable. Cette théorie est rejetée par la plupart des auteurs récents (cf. *ibid.*, et note 39): Hahn, Haacker, Mussner, Betz, et surtout dans la thèse de E. LEIDIG, *Jesu Gespräch mit der Samaritanerin und weitere Gespräche im Johannesevangelium* (Basel 1979).

([22]) BETZ, «To Worship», 56: «One must begin methodically from the unity of the text and understand it in its inner logic».

Le thème de la discussion est indiqué dès le début par la femme : c'est la controverse entre Samaritains et Juifs sur le *lieu* du vrai culte (v. 20); et elle rappelle à Jésus quelles étaient sur ce point leurs traditions respectives («*nos* pères..., *vous*...»). La Samaritaine semble uniquement intéressée par ces souvenirs de jadis (cf. aussi l'aoriste «ont adoré»). Mais Jésus renverse la perspective : après un bref rappel du passé, il concentre son attention sur les temps à venir (cf. en A et A′ : les futurs «Vous adorerez» et «... adoreront») : il annonce le changement radical qui va s'opérer au sujet du culte. Du point de vue littéraire, la structure des vv. 21-23 est concentrique; mais le thème qu'ils développent (le *lieu* du culte) est organiquement lié à une structure *temporelle*; il s'agit ici d'une transition, d'un changement prochain : c'est le passage d'une *époque* à une autre, avec le remplacement d'un *lieu* géographique par un autre «lieu», un temple spirituel.

2. *Dialectique des circonstances de l'adoration.*

D'après le grand Larousse, on peut donner le nom de «dialectique» à toute «évolution dans les choses qui procède par opposition et par dépassement des oppositions». Cette définition s'applique exactement à notre cas([23]). Car dans le dialogue de Jn 4,21-24, Jésus propose manifestement une «évolution» considérable au sujet du culte et de l'adoration; et il la présente sous la forme de différentes «oppositions» : l'opposition entre une *époque* et une autre (cf. le contraste indiqué au v. 23 : «*mais* l'heure vient...»); l'opposition également entre diverses conceptions sur le *lieu* du culte (cf. le v. 21 : «ni *sur* .., ni *à*...»); l'opposition enfin en ce qui concerne l'*objet* même de l'adoration (le neutre impersonnel ὅ, au v. 22; τῷ πατρί, aux vv. 21-23). Pourtant il ne s'agit pas uniquement de contrastes : dans l'annonce qu'il fait, Jésus propose un «dépassement», qui est à la fois une reprise de l'essentiel des traditions antérieures, et une réinterprétation de ces mêmes traditions, à un niveau supérieur et dans une perspective nouvelle.

Examinons plus attentivement chacune de ces trois oppositions.

([23]) THYEN, «Das Heil», 169, lui aussi, s'intéresse à la «spezifischen Dialektik» de notre passage.

a) Les temps, les époques.

La structure précédente distingue quatre moments dans le développement (A B B′ A′). Ils sont fortement liés entre eux par l'emploi du même verbe «adorer» (προσκυνεῖν), qui revient à chaque étape. Les quatre moments sont distribués suivant l'alternance des temps et des époques. Les deux moments extérieurs (A A′), les plus importants, contiennent le message de Jésus, une annonce «prophétique» (cf. v. 20) concernant «l'heure *(qui) vient*» (vv. 21.23). Dans la partie centrale (B B′), Jésus opère cependant une sorte de repli sur le *présent*, pour dire ce qu'est en ce moment la situation religieuse chez les Samaritains et chez les Juifs (v. 22). A partir de là, il pourra ensuite, par contraste (v. 23 a : ἀλλά), indiquer ce que sera l'adoration véritable à l'époque qui vient (v. 23).

1) Analysons d'abord les deux parties extérieures (A A′). Dans l'un et l'autre cas, Jésus fait un rapprochement entre le moment présent (celui de son entretien avec la Samaritaine) et le temps eschatologique qui s'ouvre devant lui. On notera aussi l'inversion (présent-avenir en A; avenir-présent en A′).

Cependant, à la première étape (A), en parlant de «l'heure (qui) vient», avec le verbe au futur (προσκυνήσετε), Jésus faisait encore implicitement référence au passé, mais avec deux négations; ainsi, il déclarait abolies ces deux *traditions* cultuelles («*ni* sur cette montagne *ni* à Jérusalem»). Dans l'étape correspondante, la dernière du passage (A′), il n'y a plus aucune allusion au passé, aucune négation; le verbe, ici encore, est au futur (προσκυνήσουσιν), mais dans une phrase uniquement positive; Jésus, sur un ton prophétique et solennel, décrit «l'heure (qui) vient», l'*avenir* qui embrasse tout le temps messianique.

Mais quand commencera cette époque nouvelle? On notera qu'au v. 23 Jésus, en annonçant le futur eschatologique, le transforme d'une manière abrupte en un *présent*: «L'heure vient, et *c'est maintenant*...». Ici, comme à plusieurs autres endroits de son évangile, Jean met en pleine lumière ce νῦν appliqué *à Jésus*, c'est-à-dire au temps de sa mission de révélation et de salut, en vue du temps à venir (cf. encore *5,25*; 12,31; 13,31.36; 16,5; 17,13). C'est *en Jésus* que s'opère la transition d'une époque à l'autre : observons que, dans la structure littéraire du passage, «maintenant» (A′, v. 23) est parallèle à «moi» (A, v. 21); pareillement, la formule «*l'heure vient*» des vv. 21 et 23 est reprise dans «*le Messie vient*» du v. 25. Cette «heu-

re» qui approche, et qui est déjà là, est donc celle de la «présence» du Christ([24]). La structure temporelle que décrivent ces formules («l'heure vient», «maintenant») est entièrement centrée sur le Christ: «l'heure» qui vient commence «maintenant», avec lui; *elle* est là, parce que *lui* est là; «l'heure (qui) vient», c'est l'heure du «Messie (qui) vient» et qui dévoile son mystère([25]). D'autre part, si le «maintenant» de sa présence s'identifie à «l'heure *(qui) vient*», cela signifie que la présence de Jésus *se prolongera* après son départ, qu'elle sera mystérieusement liée à son retour auprès des siens (cf. 14,3.18.23.28) et à la venue de l'Esprit (16,8); elle se maintiendra ainsi tout au long de «l'heure (qui) vient», tout au long du temps de l'Église([26]). C'est *toute la durée du νῦν eschatologique*. Le temps messianique qui s'ouvre en ce moment peut donc se définir comme le temps de la présence *révélatrice* de Jésus, dans *l'Esprit* (v. 23: ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ).

En raison de ces diverses connotations temporelles que l'on découvre en A et A′, on peut dire que le passé, le présent et le futur sont dialectiquement présents dans ces vv. 21 et 23; mais ce qui prédomine incontestablement, c'est l'orientation vers l'avenir (A, ἔρχεται ὥρα... προσκυνήσετε; A′, ἔρχεται ὥρα... προσκυνήσουσιν): par rapport à l'époque antérieure, celle où le culte se pratiquait au Garizim et à Jérusalem, «l'heure (qui) vient» représentera quelque chose d'absolument nouveau. Mais malgré tout, elle est dynamiquement liée au *présent (*νῦν), exactement comme le fleuve est relié à sa source; car elle sera l'époque de la présence continuée de la vérité de *Jésus*, qui se dévoile *maintenant*.

([24]) Cela a été bien perçu par quelques commentateurs alexandrins: «*Mais l'heure vient, et c'est maintenant*... Il voulait indiquer par là le moment actuel de sa propre présence (τῆς ἑαυτοῦ παρουσίας)», CYRILLE, *in h.l.* (*PG*, 59, 313 B); ὥραν δὲ τὴν ἑαυτοῦ ἐπιδημίαν καλεῖ, AMMONIUS, dans: B. CORDERIUS, *Catena Patrum graecorum in sanctum Ioannem* (Antverpiae 1630) 129.

([25]) TOLET, 379-380: «*Nunc est*, ac si dicat: ... iam est haec hora. Paulatim enim procedit revelare mysteria».

([26]) Cf. THYEN, «Das Heil», 176: «Wie Bultmann... richtig gesehen hat, gilt die paradoxe Verheissung [à savoir: «jetzt ist sie da»] vielmehr ebenso in der 'Erzählzeit' des Evangelisten und seiner späteren Rezipienten». Ce temps de ceux qui, plus tard, recevront l'évangile est celui des croyants dans l'Église.

2) En B et B′, l'articulation des temps est apparemment plus simple. Au v. 22, les verbes sont tous les cinq au présent (προσκυνεῖτε, οἴδατε, προσκυνοῦμεν, οἴδαμεν, ἐστίν): ils se réfèrent à la situation *actuelle* des deux peuples, les Samaritains et les Juifs. Néanmoins, ici encore, on trouve une double référence au passé. En B, Jésus dit à la Samaritaine: «*Vous*, vous *adorez ce que vous ne connaissez pas*». D'après O. Betz(27), nous aurions là une allusion à 2 R 17,24-41, qui est le texte biblique fondamental sur l'origine des Samaritains et de leur culte: le v. 26 de ce passage souligne que les Samaritains *ignoraient* la manière d'honorer le dieu du pays (v. 26 LXX: οὐκ οἴδασιν; cf. Jn 4,22 a: οὐκ οἴδατε). A ces pratiques mêlées de polythéisme, qui étaient toujours en usage à Samarie, Jésus oppose la connaissance et le culte du vrai Dieu, auquel était resté fidèle le peuple juif: «*Nous*, nous adorons *ce que nous connaissons*, car le salut vient des Juifs» (B′). Nous verrons cependant plus loin, à propos de l'objet de l'adoration, que cet emploi de οἴδαμεν pour les *Juifs* pose un problème, au niveau du texte de Jean.

Mais nous devons nous arrêter un instant à la construction de cette finale du v. 22, car elle intéresse elle aussi l'alternance des temps. La traduction habituelle («*vient* des Juifs») ne rend qu'approximativement le grec ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν. On doit se rappeler que la construction εἶναι ἐκ est particulièrement caractéristique du style de Jean(28). A lui seul ce détail suffit déjà pour écarter l'hypothèse avancée par quelques auteurs que ce membre de phrase pourrait être soit la reprise d'une formule préjohannique (Mussner) soit une glose postérieure (Bultmann, Haenchen). Il doit être attribué à l'évangéliste lui-même. Εἶναι ἐκ dans S. Jean peut avoir plusieurs sens. Dans le cas présent, l'expression indique le lieu d'*origine*, la provenance. Voyons trois cas parallèles dans le IVe évangile. Les deux premiers décrivent une provenance locale, géographique (on notera les verbes qui sont employés comme synonymes de εἶναι): «*Serais-tu (εἶ) de Galilée*, toi aussi? Informe-toi, et tu verras qu'il ne

(27) BETZ, «To Worship», 56-57.

(28) Cf. notre ouvrage *La vérité dans Saint Jean*, II (Rome 1977), 593-595. Reproduisons ici cette statistique (593, n. 1) sur la fréquence de εἶναι ἐκ dans les principaux écrits du NT:

Mt	*Mc*	*Lc*	*Jn (év.)*	*Jn (ép.)*	*Jn (total)*	*ép. paul.*
7	3	6	32	20	52	11

sort (ἐγείρεται) pas de prophète de *Galilée*» (7,52; cf. 7,41 : «Le Christ *viendrait*-il [ἔρχεται] de la Galilée?»); «*de Nazareth* peut-il *sortir* (ἔρχεται) quelque chose de bon?» (1,46). Mais notre texte (4,22) est encore plus directement semblable à 7,22; Jésus y parle des *personnes* qui sont à l'*origine* d'une institution juive : la circoncision «vient (ἐστίν), non pas de *Moïse*, mais des *patriarches* (ἐκ τῶν πατέρων)». En 4,22, par conséquent, l'expression «le salut *vient* des Juifs» signifie que le salut (et donc le Sauveur lui-même) *provient* de la tradition des Juifs, distincte de celle des Samaritains. Ce mot de Jésus, rapproché de νῦν ἐστιν, prend la résonance d'une revendication messianique. L'expression ἐστὶν ἐκ, qui est l'équivalent de ἔρχεται ἐκ (comparer 7,41 et 7,52), est donc essentiellement orientée *vers le passé*[29] : «les Juifs» désigne ici le peuple d'Israël[30]. Cependant, au niveau du texte de Jean, où l'on lit ἐστίν et non ἔρχεται (cf. 7,41), on peut penser que, pour les lecteurs de l'évangile, ce présent («est») prend une valeur permanente et universelle, mais

(29) Ce sont surtout les antiochiens qui ont été sensibles à l'arrière-fond historique qu'évoque la formule; cf. plus haut p. 83 et n. 17. Voir aussi MUSSNER, *Traité*, 51 : «le verset 22 a pour fonction de justifier la supériorité des Juifs par rapport aux Samaritains dans l'histoire du salut. Les Juifs 'savent' en effet que le salut messianique vient de leurs rangs». Mais l'auteur ajoute plus loin : «Le présent 'est' (*estin*) est surprenant. Car, dans le texte il n'est pas dit : le salut 'vient' (*erchetai*) des Juifs, mais : il 'est' des Juifs» (p. 52). Sur la portée très limitée de ce détail, cf. ce que nous disons ci-dessus dans le texte. Mais voici la conclusion étonnante que l'auteur pense pouvoir en tirer : «le *salut eschatologique du monde a d'une manière permanente un certain rapport avec le judaïsme*» (p. 53 : les italiques sont dans le texte). Comment peut-il mettre cela en accord avec le principe si net exprimé en Ac 4,12 : «Il n'y a aucun salut ailleurs qu'en lui (Jésus Christ)»? La conclusion de l'auteur est manifestement basée sur un paralogisme : dans le texte de Jn 4,22, «les Juifs» désigne l'ancien Israël; chez F. Mussner ils deviennent tout simplement «le judaïsme» (ce que l'auteur étend au judaïsme d'après le Christ). Une telle extrapolation (grosse de conséquences) est dénuée de fondement; voir les critiques de E. GRÄSSER, «Zwei Heilswege? Zum theologischen Verhältnis von Israel und Kirche», *Kontinuität und Einheit*. Für Fr. Mussner (hrsg. von P.-G. Müller und W. Stenger) (Freiburg 1981) 411-429 (surtout p. 419-20, n. 27, sur cette phrase de F. Mussner). A juste titre, Grässer souligne le *solus Christus* dans la réalisation de l'œuvre du salut. Cf. cependant plus loin la note 45.

(30) Pour désigner Israël, «les Juifs» était une appellation normale en milieu non Juif, spécialement chez les Samaritains; cf. W. GUTBROD, Ἰσραήλ, etc., *TWNT* III, 376,40-49.

en un sens très précis : *il reste vrai* pour eux, et il le restera toujours pour tous les hommes, que Jésus et le salut qu'il apporte ne peuvent se comprendre que sur l'arrière-fond de la *tradition d'Israël.*

3) Mais il est remarquable qu'aussitôt après (en A′), Jésus s'empresse pour ainsi dire d'apporter un complément à ce qu'il vient d'affirmer (d'où l'emploi de ἀλλά)([31]) en dirigeant son regard en sens opposé; il le tourne maintenant vers l'avenir : «*mais* l'heure vient, et c'est *maintenant*». Le verbe (ἔρχεται), cette fois, n'est pas accompagné d'une préposition; en ceci, il diffère de ἐστιν ἐκ en 4,22 (et 7,22), où la formule orientait *vers le passé*; ici comme plus loin (v. 25 : Μεσσίας ἔρχεται), il pointe *vers le futur*, vers le temps messianique qui commence. Il y a ici comme un renversement d'optique; en nous faisant passer du v. 22 au v. 23, Jean veut évoquer la division des deux grandes époques de l'histoire du salut : d'une part, la *tradition d'Israël* d'où *viennent* «le salut» et le Messie lui-même; de l'autre, le temps eschatologique qui commence avec Jésus. La même division des deux économies était déjà indiquée dans le prologue : «La Loi fut donnée par l'intermédiaire de Moïse; la grâce de la vérité nous est venue par Jésus Christ» (1,17)([32]). L'important, en ce qui nous concerne, c'est de comprendre que «les Juifs», au v. 22, désignent le peuple d'Israël et tout ce qu'il avait été *dans l'économie de l'A.T.* (au stade où nous sommes dans le IVe évangile, le rôle des «Juifs» est donc uniquement positif)([33]); «l'heure (qui) vient», ce-

([31]) Bultmann (138, n. 6) a bien vu le problème que pose ici la présence de ἀλλά. Mais son explication est d'une complexité extrême : ἡμεῖς (dû au glossateur) désigne «Jésus et les siens»; la proposition causale (ὅτι κτλ.) serait alors une *fausse* interprétation de ce «nous» qui était mal compris (mais si l'interprétation est *fausse*, elle doit être d'un *autre* glossateur !). Bultmann toutefois reconnaît que, dans ce cas, le début du v. 23 fait problème : on attendrait γάρ au lieu de ἀλλά. Sachons gré à l'auteur pour cet aveu d'impuissance, auquel l'a conduit une accumulation d'hypothèses.

Notre propre exégèse cherche à rendre le texte cohérent avec lui-même : ἀλλά s'explique très bien, car il indique un contraste, non pas avec la proposition précédente («le salut vient des Juifs»), qui garde une valeur permanente (voir ci-dessus), mais avec le début du v. 22 (opposition entre deux groupes et entre deux manières d'adorer) : «vous adorez ..., nous adorons ..., *mais* ... les véritables adorateurs adoreront ...» (suggestion de J. Mejía, lettre du 3 juin 1982).

([32]) Cf. *La vérité dans Saint Jean*, I, 158-169.

([33]) L'emploi négatif et polémique de l'expression «les Juifs» ne commence qu'au chapitre 5, dans la première véritable confrontation de Jésus avec

pendant, sera dominée désormais par la présence du Christ : ce temps *commence* avec «Jésus Christ» (1,17).

Le changement des époques, quand on passe du v. 22 b (B′) au v. 23 a (A′), explique aussi pourquoi Jésus, quand il se désigne lui-même dans ces deux versets, parle d'abord au *pluriel* (en B′ : «nous»), tandis qu'au début de A′ il se réfère à sa personne individuelle («maintenant») et pense donc au *singulier*; mais c'est pour passer aussitôt à un nouveau pluriel («les véritables adorateurs adoreront»). Jésus se présente d'abord comme le point d'aboutissement de la tradition antérieure : il peut donc dire «nous» en parlant des Juifs, puisqu'il est Juif (σὺ Ἰουδαῖος ὤν, v. 9) et qu'il appartient à ce peuple qui a préparé sa venue. Mais au v. 23, où s'ouvre la perspective de l'heure qui vient, il laisse entendre que *lui seul* en est le point de départ. Il y a donc d'abord un rétrécissement de la perspective, un passage du pluriel (les Juifs) au singulier (Jésus); puis, pour l'heure qui vient, un passage inverse du singulier (Jésus : «maintenant») au pluriel («les véritables adorateurs»). On peut voir dans ce détail significatif une sorte de «concentration christologique». Mais l'étrange dialectique qui est utilisée ici sera examinée plus attentivement à propos de la dialectique des personnes.

b) Les lieux.

Les précisions sur les *lieux* sont moins nombreuses que les indications temporelles. Elles se trouvent concentrées dans les vv. 21 et 23 (A et A′), et sont exprimées chaque fois au moyen de la préposition ἐν, qui est à prendre partout au sens locatif(34). Ici encore il faut parler de «dialectique», au sens d'abord d'une opposition, puis aussi d'un dépassement, enfin d'une réinterprétation d'un même thème (celui du «lieu»).

Isolons dans ces deux versets ce qui concerne directement l'adoration aux temps messianiques. Entre la prophétie *négative* de Jésus (A) et sa prophétie *positive* (A′), on découvre aisément, une correspondance, mais dont les éléments sont disposés en chiasme (*a b b′ a′*) :

---

les «Juifs» de Jérusalem (cf. 5,16.18; voir cependant déjà 3,12, où Nicodème représente les Juifs). Pour le sens du mot «Juifs» au v. 22, cf. encore n. 29.

(34) Pour une analyse plus détaillée de cette dimension «spatiale» du nouveau culte («Jésus, nouveau Temple»), cf. *La vérité dans Saint Jean*, II, 696-701.

A	(*a*)	OYTE EN τῷ ὄρει τούτῳ OYTE EN Ἱεροσολύμοις
(nég.)	(*b*)	προσκυνήσετε τῷ πατρί...
A′	(*b′*)	προσκυνήσουσιν τῷ πατρὶ
(pos.)	(*a′*)	EN πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ.

La correspondance entre les deux membres est tellement exacte dans les détails qu'on est obligé de donner à la préposition ἐν chaque fois le même sens, celui d'une circonstance de *lieu*: mais il s'agit, les deux premières fois, d'un lieu matériel, géographique (*a*: ἐν τῷ ὄρει τούτῷ... ἐν Ἱεροσολύμοις), la troisième, d'un «lieu» au sens métaphorique (*a′*: ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ).

On doit se rappeler que le problème soulevé par la femme était bien celui du *lieu* du culte authentique. Dans sa réponse, Jésus indique quel sera dorénavant le «lieu» de l'adoration du Père. Il apporte une solution au problème du nouveau Temple: ce ne sera plus le temple des Samaritains, «sur cette montagne», ni celui des Juifs, «à Jérusalem» (cf. Ac 8,27), mais un *Temple spirituel*: «*l'Esprit et la vérité*». Nous avons là une application remarquable de cette spiritualisation de l'idée de temple, dont le N.T. nous offre de nombreux exemples. Dans S. Jean, l'interprétation de ce temple est directement christologique. Au baptême, l'Esprit était descendu du ciel et demeura sur Jésus (1,32), comme jadis la gloire de Yahvé sur la tente de réunion (Nb 14,10): Jésus, pour Jean, devient ainsi le *lieu* de la présence de l'Esprit (cf. 14,17). Après la purification du Temple, l'évangéliste explique que le sanctuaire dont parlait Jésus, c'était son corps (2,11); en d'autres termes, comme le dit très bien O. Cullmann, «la présence divine, liée jusqu'à présent au temple de Jérusalem, est visible désormais dans la *personne de Jésus Christ*, dans le logos devenu chair»([35]).

([35]) O. CULLMANN, «L'opposition contre le temple de Jérusalem, motif commun de la théologie johannique et du monde ambiant», *NTS* 5 (1959) 157-173 (cf. p. 169); c'est nous qui soulignons. Cf. aussi MUSSNER, *Traité* (n. 2), 52; «le Père n'est plus adoré sur le mont Garizim ou à Jérusalem, mais... dans le 'lieu cultuel' devenu personne, Jésus Christ»; P. EVDOKIMOV, *L'art de l'icône*, (Paris 1972) 119: le Christ «parle de lui-même comme du lieu sacré omniprésent»; LEIDIG, *Jesu Gespräch*, 102: «An die Stelle der traditionnellen Kultorte tritt der Verheissungsträger, der Messias».

Le même thème de «Jésus, nouveau Temple» est repris dans l'expression de 4,23: «adorer dans l'Esprit et la vérité». Si l'Esprit est présent en Jésus comme dans un Temple, l'adoration «dans l'Esprit» est celle qui se pratique dans ce Temple de l'Esprit qu'est Jésus. Par ailleurs, il faut se rappeler(36) que lorsque Jean accouple deux termes comme ici, il met presque toujours l'accent sur le second. Cela signifie, dans notre cas, que l'élément le plus important n'est pas ἐν πνεύματι, mais ἐν ἀληθείᾳ. L'adoration se pratique «dans l'Esprit», mais en vue de l'adoration «dans la vérité»: c'est l'Esprit qui fait entrer dans la vérité de Jésus (16,13). Car la «vérité», dans S. Jean, a fondamentalement un sens christologique: elle n'est rien d'autre que la plénitude de la révélation présente en Jésus, la transparence du Fils de Dieu dans l'homme Jésus (1,14.17-18). «Adorer dans *la vérité*» veut donc dire: grâce à l'Esprit, adorer en communion avec Jésus qui *se dévoile comme le Fils du Père.* On saisit maintenant la portée de l'expression double «ils adoreront le Père dans l'Esprit et la vérité» (4,23). Les deux membres doivent être lus en progression et interprétés l'un et l'autre en un sens christologique; dans la lumière de l'Esprit présent en Jésus, grâce à cette eau vive promise par Jésus (4,14; 7,38-39) et donnée par Jésus lui-même à partir de sa glorification (19,30.34; 20,22), les disciples pourront devenir des hommes de foi et obtenir une connaissance profonde de la *vérité* de Jésus lui-même. Cette «vérité» de Jésus, dès lors, deviendra l'*espace* intérieur de leur vie nouvelle; «la vérité» constituera le nouveau «Temple», le *sanctuaire* où ils pourront avec le Christ, comme lui et en lui, adorer le Père. On peut aussi observer que cette prière nouvelle prend alors une structure trinitaire: sous la motion de l'*Esprit*, elle se pratiquera «dans la vérité» du *Christ*, et elle s'adressera au *Père*. Mais le «milieu» spirituel où se pratiquera cette adoration du Père sera toujours la vérité de Jésus qui nous est dévoilée par l'Esprit.

c) L'objet de l'adoration.

La dialectique dont nous avons parlé ci-dessus s'étend également au complément de προσκυνεῖν dans ces quelques versets. Les quatre emplois du verbe peuvent se grouper deux à deux; et cette répartition des «objets» de l'adoration coïncide avec celle des époques.

(36) M. Barth, *Die Taufe — ein Sakrament?* (Zürich 1951) 443-445.

Pendant tout le temps eschatologique, les vrais adorateurs adoreront «*le Père*» (τῷ πατρί : A A′). C'est la grande nouveauté proclamée par Jésus : tant les Samaritains que les Juifs devront désormais adorer Dieu comme Père. Mais, en A, nous avons simplement l'annonce du thème; l'explication des modalités de cette adoration du Père ne sera fournie qu'à la fin (A′). Dans la partie centrale, qui décrit le moment *présent* du dialogue, l'objet de l'adoration, semble-t-il, reste encore indéterminé, aussi bien pour les Samaritains que pour les Juifs : «*ce que* vous ne connaissez pas» (B), «*ce que* nous connaissons» (B′). Cette indétermination, cependant, n'est que relative : le fait même qu'il s'agit de l'acte d'«adorer» (προσκυνεῖν) oblige à penser que cette adoration ne peut pas s'adresser à n'importe qui; son complément d'objet ne peut être que *Dieu lui-même*, quelle que soit la manière de le désigner. En parlant des Samaritains, Jésus affirme qu'ils adorent «ce qu'ils ne connaissent pas» (ὃ οὐκ οἴδατε); cela revient donc à dire qu'ils ne «connaissent» pas Dieu. Dans la Bible grecque, «ne pas connaître (εἰδέναι) Dieu» est employé presque exclusivement à propos des païens et des impies(37) et sert donc à décrire leur polythéisme ou leur idolâtrie. Est-ce à cela que fait allusion la formule évasive du v. 22 a?

Il est plus difficile d'expliquer les mots «*nous adorons*, nous, *ce que nous connaissons*», qui semblent devoir s'appliquer aux Juifs. Dans les deux seuls passages des LXX où la formule «connaître (εἰδέναι) Dieu» est employée pour le peuple d'Israël, elle est accompagnée d'une négation(38). Jérémie, sans doute, s'en sert deux fois sous forme positive, mais c'est dans une promesse d'avenir, pour le temps de la nouvelle alliance(39). Dans le IVe évangile, quand οἶδα est appliqué aux Juifs avec Dieu comme objet, il est de nouveau

(37) L'expression est appliquée plusieurs fois aux nations (Is 55,5 : ἔθνη ἃ οὐκ οἴδασίν σε; Jr 10,25; Ps 78[79],6), mais aussi au Pharaon (Ex 5,2), à Cyrus (Is 45,5), aux impies (Jb 36,12; Sg 16,16); une tournure équivalente se trouve pour les Samaritains en 4 R 17,26 : οὐκ οἴδασιν τὸ κρίμα τοῦ θεοῦ τῆς γῆς.

(38) Les prêtres fils d'Héli, οὐκ εἰδότες τὸν κύριον, étaient appelés pour cette raison «des hommes de Bélial» (1 R 2,12 LXX = 1 Sam 2,12); Yahvé déplore la mauvaise foi de son peuple : οὐκ ἤθελον εἰδέναι με (Jr 9,5). Voir aussi Dt 32,17 : ἔθυσαν... θεοῖς οἷς οὐκ ἤδεισαν (cf. 13,3).

(39) Les deux textes sont très semblables : δώσω αὐτοῖς καρδίαν τοῦ εἰδέναι αὐτοὺς ἐμέ (Jr 24,7); ἐπὶ καρδίας αὐτῶν γράψω αὐτοὺς [= νόμους]... πάντες εἰδήσουσίν με (38[31],31-34).

employé négativement: οὔτε ἐμὲ οἴδατε οὔτε τὸν πατέρα μου (Jn 8,19: cf. v. 14); οὐκ οἴδασιν τὸν πέμψαντά με (15,21). Avec Bultmann, il faut donc admettre que la formule positive du v. 22 b (οἴδαμεν) ne peut pas s'appliquer aux interlocuteurs Juifs de Jésus dont Jean parle ailleurs dans son évangile.

Mais cela ne veut pas dire, comme le pense Bultmann, que ces mots sont une glose postérieure. Ils s'expliquent parfaitement sous le plume de Jean lui-même: on n'a pas assez remarqué que, dans le IVe évangile, οἶδα, ayant Dieu (ou le Père) pour objet, n'est employé positivement que pour Jésus; *lui seul* déclare qu'il «connaît» Dieu et qu'il «connaît» le Père: (ἐγὼ) οἶδα αὐτόν (7,29; 8,55 [ter])([40]). En outre, pour la construction précise que nous trouvons dans notre passage (avec le pronom neutre ὅ comme complément direct de οἴδαμεν), nous avons un parallèle dans le dialogue avec Nicodème: ὃ οἴδαμεν λαλοῦμεν καὶ ὃ ἑωράκαμεν μαρτυροῦμεν (3,11), où il ne peut s'agir que de Jésus, révélateur du Père (cf. 3,32). Pour l'interprétation de ἡμεῖς προσκυνοῦμεν ὃ οἴδαμεν en 4,22, il faut conclure que, dans la réalité profonde des choses, telle que les voit l'évangéliste, ces mots ne s'appliquent qu'à Jésus, puisque lui seul «connaît» Dieu, *lui seul «connaît» le Père*; lui seul, par conséquent, «l'adore» comme il convient. Avec Cyrille d'Alexandrie, dès lors, on pourrait dire que Jésus, pour être tout à fait explicite, aurait dû s'exprimer au singulier: Ἐγὼ προσκυνῶ ὃ οἶδα([41]).

Un détail encore confirme ce que nous venons de dire, nous voulons parler de l'alternance des compléments de προσκυνεῖν en 4,21-23: τῷ πατρί (v. 21), ὅ (v. 22a), ὅ (v. 22b), τῷ πατρί (v. 23). Au centre, où les verbes sont au *présent*, les deux compléments restent indéterminés (ὅ). En fait, ils ne peuvent que se référer au double τῷ πατρί qui les encadre, mais dont il n'est explicitement question que

([40]) Cf. notre article «ΟΙΔΑ et ΓΙΝΩΣΚΩ. Les deux modes de la connaissance dans le quatrième évangile», *Bib* 40 (1959) 709-725 (voir p. 715-716). ZAHN, 247, lui aussi, avait déjà reconnu, à propos de Jn 4,22, que les parallèles du IVe évangile obligent à dire «dass unter den Juden *nur Jesus Gott wirklich kennt*» (c'est nous qui soulignons).

([41]) S. CYRILLE, *in h.l.*: Ἔδει γὰρ μᾶλλον εἰπεῖν· Ἐγὼ προσκυνῶ ὃ οἶδα, ἵνα (...) ἐφ' ἑαυτῷ καὶ μόνῳ τὴν τῶν εἰρημένων ἁρπάσῃ δύναμιν (*PG* 73, 313 A). L'optique de Cyrille est cependant un peu différente de la nôtre: c'est la réponse à l'objection des Ariens (cf. supra p. 80). Néanmoins, l'intérêt de sa remarque reste indéniable.

dans les deux promesses pour l'*avenir*, pour «l'heure (qui) vient» (προσκυνήσετε, προσκυνήσουσιν). Cette connaissance du «Père» (et donc aussi l'adoration du Père) est absente chez les Samaritains; cependant, ajoute Jésus, elle est présente chez les Juifs; il faut entendre qu'elle y est présente de manière cachée, *en lui*(42), car lui seul «connaît» le Père, lui seul «adore le Père». En ce moment où commence «l'heure (qui) vient», Jésus lui-même est le premier «véritable adorateur du Père»(43).

En analysant les compléments des verbes, nous retrouvons donc la même concentration christologique que dans la dialectique des temps et des lieux.

3. *Dialectique des personnes: les sujets de l'adoration.*

Ce que nous venons de dire nous a déjà fait toucher une question que nous devons maintenant aborder directement et qui est la plus importante de toutes. Cette question était déjà discutée chez les anciens et elle l'est encore chez les modernes: quelles sont les *personnes* dont il est dit ici qu'elles adorent?

a) Le problème, à notre avis, est souvent mal posé: quand on se demande quel groupe est désigné par «nous», on pose uniquement la question *à propos du v. 22.* Pour un bon nombre d'auteurs, on se le rappelle, «nous» n'y indique pas seulement les Juifs ou même ne les indique en aucune manière: il comprendrait aussi (ou même uniquement) les *chrétiens*, quoique Jésus s'exprime ici au présent (προσκυνοῦμεν). L'idée de ce prolongement ecclésial est à première vue paradoxale. Elle semble cependant devoir être retenue; il

(42) En B′, où il s'exprime au *présent* et à la première personne du pluriel, Jésus ne pouvait pas utiliser le complément déterminé τῷ πατρί (qui avait pourtant, en A′, fait l'objet de son annonce prophétique pour l'*avenir*); en d'autres termes, il ne pouvait pas dire: ἡμεῖς προσκυνοῦμεν τῷ πατρὶ ὃν οἴδαμεν, car il aurait fait croire à la Samaritaine que tout le peuple juif possédait déjà la connaissance du Père; en fait, lui seul apportait cette révélation; ce n'est qu'après les mots «c'est maintenant» au début du v. 23 que l'expression τῷ πατρί pourrait refaire son apparition, en A′, comme complément du verbe au *futur* (cf. aussi le changement de la deuxième à la troisième personne: προσκυνήσετε de A devient προνκυνήσουσιν en A′; de ceci nous parlerons un peu plus loin).

(43) Cf. LEIDIG, *Jesu Gespräch*, 101: «Jesus selbst ist der erste wahre Anbeter Gottes».

suffit pour cela d'intégrer dans cette problématique *le v. 23*, où reparaît le même verbe au pluriel, mais cette fois au futur (προσκυνήσουσιν) : là, évidemment, il peut et il doit être question des chrétiens. Mais le problème qui reste alors à résoudre est celui du rapport dialectique entre les deux pluriels, celui du v. 22 b, avec le sujet à la *première* personne du pluriel (mais où «nous adorons», en réalité, ne s'applique qu'à *Jésus*) et celui du v. 23, qui est à la *troisième* personne, mais qui est un *vrai pluriel.* De plus, il faut tenir compte du fait qu'on passe du présent au futur, mais que l'adoration de «l'heure (qui) vient» est déjà anticipée dans le moment présent par les mots «et c'est *maintenant*», qui se rapportent, eux aussi, à Jésus.

D'autre part, «nous» doit aussi se comprendre en fonction de «vous» qui précède; ce «vous» s'y rencontre deux fois : au v. 21 (A), avec le verbe au *futur*, et au début du v. 22 (B), où le verbe est au *présent.* A une première lecture, il s'agit les deux fois du même groupe. Cependant, la dialectique des vrais sujets de l'adoration ne peut pas se comprendre, si on ne tient pas compte, d'une part, de la dialectique des temps (présent, futur), d'autre part aussi, du changement des sujets *grammaticaux* de προσκυνεῖν (première, deuxième ou troisième personne du pluriel). Mais si on se montre sensible à la complexité de ces diverses relations et au dynamisme profond qui traverse tout ce développement, alors la détermination concrète des sujets en 4,21-24 devient relativement aisée. Comme on va le voir, elle change d'un verset à l'autre.

b) Examinons d'abord les deux emplois de «vous» aux vv. 21.22 a. Commençons par constater que ce sont les seuls cas dans la péricope où les propositions sont négatives (cf. A B : «ni ..., ni ..., pas ...»), ce qui semble déjà suggérer que tous ceux dont il est question sont considérés comme un tout.

Ici, comme pour «nous» qui suit, la seule interprétation satisfaisante est celle qui distingue, un peu comme le faisait Origène, *deux niveaux* ou, si l'on veut, *deux temps* de lecture : ce que certains appellent le «sensus *dictionis*» (pour les personnes qui parlent) et le «sensus *scriptionis*» (pour l'évangéliste qui écrit). Au niveau anecdotique de l'entretien (Origène disait : «au sens littéral»), «vous» du v. 22 doit indiquer les Samaritains : en s'adressant à la femme, Jésus vise tout le peuple qu'elle représente. Mais cette explication pose tout de suite un problème : «vous» se trouvait déjà au v. 21 ; or, à cet endroit «vous» comprenait non seulement les Samaritains, mais

aussi *les Juifs*, puisque Jésus ajoutait la détermination: «... ni à *Jérusalem*». La même question se pose donc pour «vous» au v. 22: peut-on se contenter du sens restreint (les Samaritains), qui semble s'imposer à une première lecture, ou faut-il lui donner le même sens large qu'au v. 21 (les Samaritains *et les Juifs*)? La meilleure solution, comme nous le disions, est de distinguer un double niveau de lecture. Cela appartient au genre énigmatique employé par l'évangéliste (cf. 16,25: ἐν παροιμίαις). Au niveau immédiat et banal de l'*entretien*, «vous», au v. 22, désigne simplement les Samaritains. Mais quand on analyse attentivement le *texte* de Jean, on est amené à dire, en raison du parallélisme avec le v. 21, que «vous», pour l'évangéliste, doit avoir le sens large: outre les Samaritains, il doit, ici encore, comprendre aussi les Juifs. C'était, on se le rappelle, la position de Bultmann. Elle nous semble s'imposer. Mais au lieu de postuler ici deux couches successives dans l'élaboration du texte, nous préférons parler de deux temps de lecture du même texte, ce qui est bien dans la manière johannique. On voit ce qui en résulte pour l'interprétation du v. 22 a: Jésus, au v. 21, déclarait abolis les *deux* cultes, même celui de Jérusalem; dès lors, quand il répète «vous» dans la phrase suivante, il s'adresse toujours aux *deux mêmes peuples* (l'emploi *négatif* des verbes continue) et il prend, à lui seul, ses distances *envers l'un et l'autre.* Ce n'est donc pas seulement aux Samaritains, mais aussi aux Juifs, que Jésus déclare: «Vous — ce qui signifie au fond: *vous tous*! — vous adorez ce que vous ne connaissez pas». Cette interprétation du v. 22 a est entièrement confirmée par l'analyse que nous avons faite des objets de l'adoration: ailleurs dans l'évangile de Jean, Jésus dit *aux Juifs* qu'ils «ne connaissent pas» le Père. Cela porte immédiatement à conséquence pour l'interprétation de «nous» qui suit.

c) Car la même distinction des deux temps doit être appliquée à l'interprétation de «nous» qui correspond à «vous» (on le trouve uniquement au v. 22 b, en B′). Au niveau du dialogue entre Jésus et la femme (c'est le «sensus *dictionis*»), «nous» désigne les Juifs. Mais quelque chose dans le texte nous avertit encore une fois que cela ne suffit pas: nous avons déjà constaté que, dans la langue de l'évangéliste, les mots «*nous connaissons*» (avec Dieu comme objet, explicite ou implicite) ne peuvent s'appliquer qu'à Jésus. Cela vaut donc nécessairement aussi pour l'expression tout entière: «*nous adorons* ce que nous connaissons». Quand nous dépassons le niveau «historique» pour nous placer au niveau théologique du *texte* de Jean (c'est

le «sensus *scriptionis*») et que nous nous demandons quel est le vrai sens de ce verset dans l'intention de Jésus telle que Jean la présente (Origène parlait ici de «sens allégorique»), on est obligé de constater que toute cette phrase ne peut valoir que *pour Jésus*. Si, comme on vient de le voir, «vous» qui précède inclut déjà les Juifs, «nous» qui *s'oppose* à eux ne peut plus comprendre ces mêmes Juifs! En se distinguant à la fois des Samaritains et des Juifs et en se situant *face à eux*, tout en s'exprimant à la première personne, Jésus ne peut pas en réalité parler d'un autre *que de lui-même* (cf. aussi 3,11). L'agencement des versets amène inéluctablement à cette conclusion. Et donc, suivant ce sens plus implicite du texte, Jésus dévoile ici quelque chose de *son* mystère à lui : en ce moment où il annonce le culte nouveau du temps *messianique*, Jésus fait allusion à un aspect *de sa propre prière, de sa propre adoration*. Avec Cyrille d'Alexandrie, déjà cité plus haut(44), il faut conclure que «Nous adorons...» signifie au fond : «*Moi, j'adore* ce que je connais». Si nous comprenons le texte de cette manière, une chose devient évidente : dans cette péricope où Jésus révèle ce que doit être l'adoration nouvelle du temps messianique, il apporte cette révélation *en lui-même*, en la pratiquant et en la vivant tout d'abord *lui-même*. Ce verset a donc une importance christologique considérable. Nous y reviendrons dans la troisième partie.

Mais si le pluriel «nous» du v. 22 b équivaut en fait au singulier «moi», il en découle une conséquence importante pour l'interprétation des derniers mots du verset : «*le salut* vient des Juifs». Puisque ces mots sont *l'explication* (ὅτι) de «nous adorons ce que nous connaissons», il faudrait normalement que l'on retrouve dans la proposition causale la même concentration christologique que dans la précédente. Mais est-il possible d'entendre ainsi ces mots «le salut vient des Juifs»? Il faut se rappeler ici (cf. supra) que la construction johannique εἶναι ἐκ exprime un dynamisme, une *polarisation* (de l'arrière vers l'avant). Elle indique à la fois le passé et le présent, mais en perspective (le *passé* qui aboutit au *présent*) : la formule «vient *des* (ἐκ) *Juifs*» décrit l'origine (le passé); mais les mots «le *salut*» (qui en vient) indiquent l'aboutissement (le *présent*)(45). Cela

(44) Voir plus haut p. 97.

(45) La force de l'expression «être *de*» a été mise en relief par Théodore de Mopsueste, mais avec une note d'exclusivité et une pointe polémique qui

signifie qu'ils doivent s'appliquer plus directement à celui qui est là «*maintenant*», au Christ: le *salut*, dans ce cas, est plus ou moins l'équivalent du titre «le *Sauveur* du monde», que l'on trouve en fait à la fin du chapitre (4,42). Si au v. 22, Jean utilise néanmoins le mot abstrait de préférence au terme concret(46), c'est très probablement

---

n'ont pas de fondement dans le texte. Son commentaire, cependant, mérite d'être pris en considération (comme on le sait, nous n'avons plus que la version syriaque; nous la citons en traduction latine): «*Salus ex Iudaeis est.* Non dixit: '*in* Iudaeis' (*bîhûdāyè*; le grec avait très probablement: ἐν τοῖς Ἰουδαίοις), sed '*a (men)* Iudaeis'. Nam *non in eis* fuit salus, sed *ab eis*, quia *ab eis* fuit Christus-in-carne» (*CSCO*, 116, 64). En d'autres termes: «le salut *vient des Juifs*», mais il n'est pas «*parmi les Juifs*». Ce commentaire rappelle étrangement celui d'Héracléon. Le maître valentinien faisait un raisonnement analogue, en jouant sur la distinction des prépositions (cf. ORIGÈNE, XIII, 19,115: *SC*, 22, 92): ἐκ τῶν Ἰουδαίων ... ἀλλ' οὐκ ἐν αὐτοῖς; en effet, dit-il, «Jésus naquit *en Judée* et non *parmi eux* — car il ne s'est pas complu en eux tous».

Comment apprécier le raisonnement de Théodore de Mopsueste? A notre sens, il contient un élément de vérité, mais l'auteur en tire une conclusion excessive. Voici ce qu'il y a de vrai: dans le vocabulaire johannique (voir *supra*, pp. 90-92), «être de» indique la tradition passée d'où provient une réalité *présente*; dans notre cas, il s'agit du «salut»: cela doit normalement se comprendre de celui qui est là «maintenant», c'est-à-dire le *Christ*, «le Sauveur du monde» (v. 42); le temps même du verbe (ἐστίν, un présent) indique que l'accent tombe ici sur le moment *présent*. D'autre part, ce moment présent est le point d'aboutissement d'une tradition antérieure (ἐκ), ce qui requiert une certaine continuité entre le passé et le présent. Il est donc inexact de conclure qu'il n'y avait pas encore de salut (même provisoire) *en* Israël. C'est ce qu'avait clairement indiqué saint Jean Chrysostome (cf. p. 83 et n. 17). Sur ce point, Théodore s'écarte donc de l'exégèse dominante de l'école d'Antioche. Sa remarque garde cependant son importance, car elle rappelle que Jésus ne peut simplement être rangé «*parmi* les Juifs». La seule exégèse valable du texte de Jean est celle qui montre qu'il indique à la fois la *continuité* et la *discontinuité* entre Jésus et les Juifs. Voir plus loin, le schéma de p. 106.

(46) Répondons ici à la question, déjà citée, de MUSSNER, *Traité*, 52: «Pourquoi le choix de ce mot abstrait? Le 'salut' n'est-il ici réellement qu'un 'abstrait pour un concret', donc simplement identique avec le 'Sauveur' (le Messie), comme l'admettent beaucoup d'interprètes?». Au problème ainsi formulé on ne peut répondre ni par un «oui» ni par un «non». La question est plus complexe: «le salut» doit se comprendre, certes, en un sens christologique; mais ce terme abstrait ne désigne pas «simplement» Jésus: ce qui nous «sauve», en lui, c'est sa relation personnelle et filiale au Père, celle qui s'exprime dans son «adoration» du Père et qui se communique à nous.

parce que, à ce stade de l'entretien, Jésus n'a pas encore dévoilé son identité; pour la même raison, il voile ici son «moi» sous un «nous» collectif.

Une autre conséquence dérive du lien étroit qui unit les deux propositions du v. 22 b : ce qui est présenté ici comme étant le *salut* est étroitement lié (ὅτι) à l'*adoration* telle que la pratique Jésus. Cette perspective sotériologique de l'adoration de Jésus est sans doute une autre raison pour laquelle la forme abstraite a été préférée au terme concret : ἡ σωτηρία ne décrit pas tellement *Jésus* lui-même (le Sauveur), mais plutôt ce qu'il a été dans son attitude devant Dieu, dans *son adoration*; celle-ci fait partie intégrante du *salut*. On reste donc bien dans le développement du thème de tout le passage, qui est celui de l'adoration à l'époque messianique. La proposition causale ajoute à ce thème un aspect nouveau : l'adoration de Jésus (il adore «ce qu'il connaît») forme une composante essentielle du «salut» messianique. En outre, puisque le «salut» est destiné aux *hommes*, ceci laisse déjà prévoir que cette adoration de Jésus aura son incidence dans la vie des *croyants*, c'est-à-dire des «adorateurs véritables» dont il va être question. On le voit, nous nous orientons de plus en plus nettement vers une étroite connexion entre les vv. 22 et 23, c'est-à-dire vers une stricte continuité entre le *Christ* et ceux que Bultmann appelle «les siens», c'est-à-dire les *chrétiens*.

Cependant, au moment précis où nous sommes (4,22 b), le pluriel ἡμεῖς n'est rien d'autre qu'un rappel de la tradition passée d'Israël; il ne peut pas encore comprendre les chrétiens, contrairement à ce que pensent plusieurs auteurs, tant anciens que modernes (d'Origène à Bultmann). Au v. 22, le mouvement de la pensée *part* de la tradition juive (ἐκ τῶν Ἰουδαίων), mais c'est pour *aboutir* simplement au présent (ἐστίν), c'est-à-dire *à Jésus* : le mouvement, ici, est celui d'une *concentration* progressive, d'une réduction christologique (du passé au présent, du pluriel au singulier : des «Juifs» à *Jésus*). Le mouvement inverse, celui d'une nouvelle *expansion*, d'un élargissement communautaire (du présent au futur, du singulier au pluriel : de Jésus aux *chrétiens*) ne se fera que dans le verset suivant (ἀλλ' ἔρχεται ὥρα...). Nous tâcherons de montrer dans un graphique, à la fin de ce paragraphe, comment s'opposent entre eux ces deux mouvements complémentaires (avec le Christ au centre).

d) Passons enfin à ce v. 23, pour voir qui est ici le sujet de l'adoration, dans cette description du temps nouveau qui commence. Du point de vue grammatical, aucun problème : le verbe προσκυνή-

σουσιν a pour sujet «les véritables adorateurs». Mais quel rapport y a-t-il entre ceux-ci (les croyants) et les sujets précédents? Dans la structure littéraire, le v. 23 (A′) correspond au v. 21 (A); il y a donc un parallélisme, mais aussi un contraste, entre les deux futurs προσκυνήσετε (A) et προσκυνήσουσιν (A′): on passe *de la deuxième personne du pluriel à la troisième*, ce qui implique un élargissement de la perspective. Au v. 21, Jésus s'adressait encore à deux groupes restreints, les Samaritains et les Juifs, pour déclarer abolis leurs passés cultuels respectifs. Mais au v. 23, où Jésus parle uniquement de l'avenir, à la troisième personne du pluriel, il ne fait plus aucune mention ni des Samaritains, ni des Juifs; mais il vise tout à fait en général ceux qui *désormais* seront «les véritables adorateurs»: c'est un exemple manifeste de l'*universalisation* de la perspective, au moment précis où elle débouche sur le temps messianique inauguré par Jésus(47).

Cependant, du point de vue des *sujets* de l'adoration (dont nous nous occupons en ce moment), le v. 23 reprend (en le dépassant) non seulement le *v. 21* (qui lui correspond dans la structure), mais aussi le *v. 22*, qui le précède immédiatement: de προσκυνοῦμεν (v. 22 b) à προσκυνήσουσιν (v. 23), le progrès dialectique, ici encore, est manifeste, puisqu'on passe du présent au futur et de la *première* personne du pluriel («nous») à la *troisième* («les véritables adorateurs»). Est-ce à dire que Jésus (sujet implicite de «nous adorons») *s'opposerait* aux «véritables adorateurs» (sujet de «adoreront»), comme il s'était opposé aux Samaritains et aux Juifs? A première vue, on pourrait le penser. Mais ce que nous savons déjà sur le langage énigmatique et allusif employé par l'évangéliste doit nous rendre prudent. Le présent «maintenant» est ici très important: d'une part, il se réfère à Jésus, ce qui confirme que l'adoration qui commence *en ce moment* a son point de départ dans son adoration à lui (cela confirme que «nous», au v. 22, devait s'entendre au sens individuel et christologique); d'autre part, «maintenant» est le point de départ de «l'heure (qui) vient». Les mots «et c'est *maintenant*» se bornent à dire explicitement ce qui était déjà implicite dans le verset précédent, car dans l'un et l'autre cas, il s'agit d'un προσκυνεῖν: dans le Christ, qui

(47) HAHN, «Das Heil», 75, souligne à juste titre le rôle décisif que joue dans Jn 4 «das Überschreiten der Grenzen des Judentums».

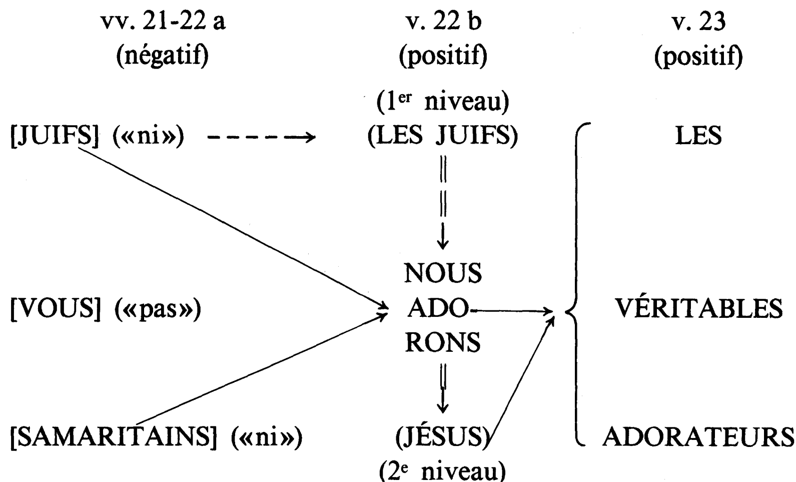
«*adore* ce qu'il connaît», commence déjà (νῦν) et est anticipée la manière nouvelle d'*adorer* qui va être décrite au v. 23. Entre le passé, qui est désormais révolu, et le futur qui s'ouvre, le νῦν christologique forme la charnière, la transition, mais aussi le point de départ.

Cette position de pivot du «maintenant» christologique apparaît encore plus clairement, quand on compare les deux emplois du présent ἐστίν, en B′ et au début de A′. Au v. 22 (B′), ἐστίν indiquait un point d'*arrivée*: en partant du *passé* («le salut vient [litt. : est] des Juifs») on arrivait au *moment présent*, celui de Jésus. Mais au début du v. 23, nous l'avons dit, ἀλλά indiquait un renversement de la perspective («*mais* l'heure *vient*, et c'*est* maintenant»): ce deuxième ἐστίν, certes, relaie le précédent, car il désigne le même moment actuel (νῦν), mais il le présente cette fois comme le *point de départ* du *temps nouveau* qui vient; Jésus est donc bien la transition entre le passé et le futur. Cependant sa relation à l'une et à l'autre de ces deux époques n'est pas la même. Jésus, certes, est en continuité avec l'époque précédente, puisqu'il est le Messie attendu et que «le salut vient des Juifs». Mais du point de vue de l'adoration (qui est le thème propre de ces versets), il y a plutôt, entre *le passé et le présent*, une *véritable rupture* (cf. les trois négations qui accompagnent les verbes aux vv. 21 et 22 a). Au contraire, quand on passe du v. 22 b («nous» au sens de «moi») au v. 23 («les véritables adorateurs»), c'est-à-dire *du présent au futur*, la *continuité* est parfaite (cf. l'emploi positif de tous les verbes); et elle porte sur le thème fondamental dont il est question dans ce contexte : l'adoration de l'époque messianique.

En définitive, l'adoration du Christ au moment présent («maintenant») *inaugure* véritablement le culte nouveau de «l'heure (qui) vient»: c'est l'adoration du Père *par Jésus* qui sera désormais, pour tous les «véritables adorateurs», le mode authentique d'adorer le Père. Sa prière sera le fondement de la leur([48]).

Pour conclure, essayons de visualiser dans un schéma tout l'essentiel des mouvements qui traversent ces trois versets :

([48]) LEIDIG, *Jesu Gespräch*, 102: «Gottes Verheissung war in ihm erfüllt (V. 22 b) und jetzt sucht Gott Menschen, die ihn in rechter Weise anbeten (V. 23 b). *Ihr Gebet soll über Jesus gehen*, im Namen Jesu erhört werden (16,23)». Les italiques sont de nous.



e) Cette dialectique des différentes personnes qui adorent, ajoutée à celle des circonstances, explique la complexité de ces trois versets, mais aussi leur richesse. L'adoration dont parle Jésus est décrite aux trois étapes successives de l'histoire du salut, mais elle se transforme d'une étape à l'autre : du *passé* des Juifs au *présent* de Jésus, et de Jésus à l'*avenir* eschatologique. L'adoration future ne sera plus localisée comme l'était jadis celle des Samaritains et des Juifs; l'adoration des «véritables adorateurs» s'adressera au Père, et elle se fera «dans l'Esprit et la vérité». Pour eux, il n'est cependant pas dit, comme pour Jésus, qu'ils adorent «ce qu'ils connaissent». En rigueur de termes, cela vaut uniquement pour lui : entre Jésus et les chrétiens, par conséquent, une différence subsiste. Cependant, leur adoration aura pour fondement et pour point de départ l'adoration de Jésus. Autrement dit, elle sera une participation à l'adoration de Jésus lui-même(49) : le verset de Jn 4,22 b, et donc aussi toute la péricope dont il forme le centre, est fondamentalement christologique.

(49) Ici, nous nous séparons donc totalement de quelques auteurs comme saint AMBROISE (*De fide*, V, 4,52 : *CSEL*, 78, 236-237) et Tolet, qui sont trop influencés par les objections ariennes : ils concèdent qu'au v. 22 («*Adoramus*») Jésus parle suivant sa nature humaine, mais ils pensent qu'au v. 23 il emploie la troisième personne («*Adorabunt*») pour s'exprimer cette fois en tant que Dieu (Tolet écrit : «ut se ab hac adoratione *excludat*»!). Une telle distinction est artificielle et inacceptable. Au lieu de s'exclure de l'adoration des temps nouveaux, Jésus considère au contraire sa propre adoration comme le point de départ et la source de celle des «véritables adorateurs».

On le voit, le thème de l'adoration, en Jn 4,21-23, est d'une grande variété. Mais nous voudrions chercher à l'approfondir encore quelque peu dans la troisième partie.

III. Portée théologique de Jn 4,22 b

1. *Synthèse des deux premières parties.*

Après les analyses précédentes, il est utile de confronter nos résultats avec ceux de notre enquête sur l'exégèse patristique et médiévale du verset. Sans faire du concordisme, il semble que l'on puisse intégrer dans une vision d'ensemble les quatre modèles d'interprétation que nous a légués la tradition. A une condition cependant : c'est que, sur la base des analyses de la seconde partie, on cherche — mieux que ne l'ont fait les anciens — à situer exactement ce verset dans le réseau complexe de son contexte immédiat (les vv. 21-23), et qu'on respecte la dialectique des temps, si importants dans ce petit tableau de l'histoire du salut.

a) D'après les antiochiens (et beaucoup de modernes), «nous» désigne les *Juifs*. Cela reste vrai : Jésus lui-même est Juif (v. 9), Jésus-Sauveur «vient des Juifs» (v. 22 b). Mais cette solution ne vaut qu'à la surface du récit, au plan empirique du dialogue. Elle ne tient pas compte des connexions profondes du texte, que l'analyse a peu à peu mises à nu, et qui montrent ce qu'il y a de nouveau et d'unique dans le cas du Christ. Elle doit donc être complétée par une autre interprétation, à un niveau plus profond de lecture. C'est ici que l'exégèse alexandrine peut nous venir en aide.

b) A l'époque de l'arianisme, les Pères devaient répondre à une objection contre la divinité du Christ : Jésus se range ici parmi ceux qui *adorent*. L'exégèse moderne, peu sensible aux problèmes théologiques, ne voit là aucune difficulté. Elle est pourtant réelle. Et il ne suffit pas de répondre avec Tolet : Jésus dit «nous» et parle du culte des Juifs comme du sien, parce que «secundum carnem *Iudaeus* erat». Car nous avons constaté que le vocabulaire johannique requérait de concentrer le pluriel «nous» sur le cas *spécial* de Jésus. Loin d'y voir une objection, nous y avons au contraire trouvé le principe d'une solution au problème que constituerait l'apparente banalisation du cas de Jésus (impensable dans S. Jean), au cas où il serait présenté comme n'étant qu'un Juif parmi les autres. Mais notre manière de montrer ce qu'il y a d'*unique* chez lui n'a pas consisté, comme dans

la solution des Pères, à faire intervenir ici une donnée extrinsèque au contexte, comme serait la *divinité* du Christ([50]). Du fait que Jésus adore, il montre indubitablement qu'il est *homme*, qu'il possède ce que Maxime le Confesseur appellera «la réalité essentielle de la nature» *humaine*([51]). Mais l'analyse du vocabulaire johannique a permis de découvrir dans le texte une donnée nouvelle: les mots ὃ οἴδαμεν (qui indiquent le complément de προσκυνοῦμεν) ne valent que pour Jésus. Dans son adoration du Père apparaît par conséquent un «mode personnel» absolument unique, par lequel il se distingue de celle des autres hommes: la dimension entièrement *filiale* de l'adoration de Jésus; déjà l'évangile de Marc rapportait que Jésus s'adressait à Dieu dans sa prière en disant: «Abba, Père!» (Mc 14,36). Dans la tradition biblique, «connaître» implique *communion*. Sur les lèvres de Jésus, ὃ οἴδαμεν laisse entendre qu'il possède la «connaissance» du Père, qu'il vit en union intime avec lui. C'est en cela que consiste l'aspect nouveau de son adoration. Cette interprétation, on le voit, se situe malgré tout dans le sillage des Pères qui cherchaient à répondre aux Ariens, puisqu'elle met en lumière le *mystère* du Christ. Toutefois, une différence importante subsiste: tandis que Cyrille, Ammonius et Ambroise recouraient au rapport métaphysique et statique des *deux natures* dans le Christ, nous avons été amené à considérer plutôt l'aspect historique et *existentiel* de la vie *filiale* de Jésus, et donc la présence du *Fils* dans l'homme Jésus, ce qui nous oriente davantage vers une théologie de la *personne* (le *Fils*, dans sa relation au *Père*)([52]). Une comparaison entre l'*adoration* filiale de

([50]) Cf. encore la réserve et la précaution de TOLET: «*Nos adoramus*, nempe nos Iudaei; at Christus secundum solam carnem Iudaeus erat, non secundum divinitatem» (avec renvoi à S. AMBROISE, *De fide*, V; cf. n. 11).

([51]) Voir la note suivante (troisième paragraphe).

([52]) On peut appliquer à Jn 4,22 ce qui a été observé, à propos de l'exégèse patristique de Col 1,15, par R. CANTALAMESSA, «Cristo 'immagine di Dio'. Le tradizioni patristiche su Colossesi I,15», *RStLettRel* 16 (1980) 181-212, 345-380 (cf. 378): «La difficoltà maggiore di tutta l'esegesi patristica di fronte a *Col.*, I,15 nacque dunque il giorno che intervenne la dottrina delle *due nature* e si protrasse per tutto il tempo che questa non fu riequilibrata da una preoccupazione altrettanto concettualizzata dell'*unità della persona* di Cristo: cosa questo che, come si sa, avenne relativamente in epoca tardiva» (les italiques sont de nous).

Pour utiliser cette même distinction dans notre cas, on pourrait peut-être recourir aux deux types de réponse (basés l'un sur la *nature* humaine, l'autre sur la *personne* du Christ) que les Pères faisaient à l'objection des Ariens à

Jésus et son *obéissance* filiale au Père serait ici très fructueuse([53]).

propos du verset célèbre de Jn 14,28 («le Père est plus grand que moi»); voir à ce sujet M. SIMONETTI, «Giovanni 14: 28 nella controversia ariana», *Kyriakon.* Festschrift J. Quasten, I (Münster 1970) 151-161; L. CIGNELLI, «L'esegesi di *Giovanni* 14,28 nella Gallia del secolo IV», *StBibFranc LA* 24 (1974) 329-358 (sur l'histoire de l'exégèse de Jn 14,28, l'auteur a publié une série d'articles importants les années suivantes). D'après la solution la plus banale, le Christ est inférieur au Père en sa *nature humaine.* Mais plusieurs commentateurs (p. ex. Hilaire et Basile) avaient une interprétation plus théologique, qui vaut également au niveau trinitaire (mais qui garde cependant sa valeur dans l'«*oikonomia*» puisque la «théologie» s'y exprime): même la *personne* du Père, en tant que telle, peut être dite «plus grande» que celle du Fils, car le Père est le «principe» (ἀρχή) d'où le Fils en tant que Fils tire son origine; il s'agit alors d'une infériorité du Fils dans l'ordre de la hiérarchie des personnes et de leurs relations, non dans l'ordre de la nature (il n'y a qu'une seule nature de Dieu). On pourrait appliquer cette distinction à notre texte de Jn 4,22: c'est assurément l'*homme* Jésus qui adore (en cela, il est comme tous les «véritables adorateurs»); mais d'après notre verset, interprété à la lumière du vocabulaire et de la théologie johanniques, il y avait cependant dans l'adoration de Jésus quelque chose d'unique: son adoration du Père n'était pas simplement l'attitude de la nature humaine de Jésus devant Dieu; celui qui agissait était le *Fils unique*; cette action humaine de Jésus (lui qui «connaissait» le Père) était donc en même temps l'expression de sa *filialité*, ce qui nous situe dans l'ordre hypostatique et trinitaire: cette attitude du Fils, dit saint Hilaire, comportait à l'égard du Père la «*subiectio Filii*», la «pietatis subiectio» (l'obéissance), mais aussi le «religionis officium», sans que cela comporte pour autant une «essentiae diminutio» (*De synodis*, 51: *PL*, 10, 518-519); semblablement, nous pouvons ajouter que ce «religionis officium» se traduisait chez lui en une «adoratio» à l'égard du Père, mais que c'était une «*adoratio Filii*» (semblable à la «subiectio Filii»). Une telle interprétation théologique serait entièrement fidèle au texte de Jean.

Une solution du même type pourrait être proposée à partir de la distinction que fera plus tard Maxime le Confesseur contre les monothélites, à savoir la distinction entre la «réalité essentielle de la *nature*» (λόγος τῆς φύσεως) et le «*mode personnel* d'exister» (τρόπος τῆς ὑπάρξεως): l'adoration de Jésus, d'une part, était pleinement humaine (dans l'ordre de la *nature*), d'autre part, il la pratiquait en tant que Fils du Père (dans l'ordre des *personnes*); cf. l'ouvrage de F. Heinzer mentionné plus loin (n. 58). C'est par allusion à cette distinction de Maxime que nous avons employé ci-dessus dans le texte l'expression «mode personnel» (il s'agissait du mode spécifiquement *filial* d'adorer le Père).

([53]) Cf. notre article «Fondement biblique de la théologie du Cœur du Christ: la souveraineté de Jésus, son obéissance au Père, sa conscience filiale» (à paraître prochainement aux éditions FAC, à Paris, dans les Actes du Congrès de Toulouse, 24-28 juillet 1981, sur la théologie du Cœur du Christ), 103-140.

c) Une autre tendance dans l'exégèse des anciens était de comprendre «nous» en un sens communautaire et surtout ecclésial (cf., sous des formes diverses, aussi bien Origène que la tradition augustinienne). Nous avons dit qu'il ne semble pas possible d'interpréter déjà ainsi le pronom ἡμεῖς au v. 22. Mais un authentique prolongement ecclésial se fera au v. 23, en liaison étroite avec le verset précédent; l'adoration des «véritables adorateurs» est ainsi présentée comme une participation à celle qui fut pratiquée par Jésus. En ce sens, on peut reprendre en la nuançant l'intuition d'Origène: au plan empirique, «nous» situe Jésus dans la tradition juive (cf. le schéma de p. 106); mais dans le dynamisme profond du texte, si les mots «nous adorons ce que nous connaissons» (qui dévoilent la manière nouvelle dont Jésus s'adressait à Dieu) se concentrent sur lui, ils pointent cependant en même temps vers l'avant; ils désignent donc aussi par anticipation les «véritables adorateurs», ou comme dit Origène, «ceux qui sont formés par lui», ceux qui se sont laissé former par le Verbe «manifesté en Jésus» (disons plutôt: par le *Fils*) et qui dès lors «adoreront le Père dans l'Esprit et la vérité»(54).

d) Par conséquent, on découvre, pour ce passage, à la fois la richesse et les limites de l'exégèse patristique. Limites, certes, puisque chacun des modèles rencontrés (sauf peut-être celui d'Origène) n'a fait ressortir qu'*un seul* des aspects multiples contenus dans le texte; mais une analyse plus fouillée peut faire apparaître cette multiplicité de points de vue. D'autre part, on ne peut nier la richesse de cette exégèse des anciens, car la variété même de leurs interprétations témoigne à sa manière de la profondeur du texte lui-même et elle est ainsi pour nous un stimulant à mieux mettre en lumière ses différentes virtualités. Sans ces explicitations de la tradition, il aurait été difficile, pour ne pas dire impossible, de pénétrer dans la densité théologique de ces versets. A preuve, les études spéciales des modernes: elles ne vont guère au-delà des problèmes littéraires et historiques, et restent pas conséquent à la surface du texte ou à sa périphérie. Elles n'y pénètrent pas, n'en saisissent pas le «sens intérieur»: elles *n'interprètent* pas vraiment.

(54) Ce rôle médiateur du Christ dans notre connaissance et notre adoration de Dieu est bien indiqué par CYRILLE D'ALEXANDRIE: «Nous le connaissons (= le Dieu véritable) et l'adorons dans l'Esprit et la vérité, *par la médiation du Fils*» (*In epist. II ad Cor.*: *PG* 74, 944 A).

Pour préciser encore, si possible, l'interprétation théologique proposée pour ce verset, il sera utile de la confronter avec un autre passage important du IVe évangile.

2. *Un texte parallèle.*

a) Nous voulons parler d'un verset de la prière de Jésus au moment de l'Heure : «Et pour eux, *moi* je me sanctifie moi-même, afin qu'ils soient *eux aussi* sanctifiés dans la vérité» (17,19)([55]). Avec les deux versets précédents, ce texte forme une petite péricope (17,17-19) qui, pour plusieurs raisons, peut être mise en parallèle avec celle que nous étudions (4,21-23). Ce sont les deux seuls passages de tout l'évangile de Jean où l'on trouve l'expression «dans la vérité»; dans l'un et l'autre cas, Jésus envisage l'avenir, et décrit donc un aspect de ce que sera la vie ecclésiale : au chapitre 4, il annonce l'aspect nouveau de l'*adoration* à l'époque messianique; au chapitre 17, il décrit la *sanctification* des disciples, mais il en parle au cours de sa propre *prière*, ce qui nous rapproche à nouveau du thème de l'adoration. En outre, les deux textes présentent un parallélisme entre Jésus et les siens : d'après 17,19 («moi... eux aussi»), Jésus lui-même «se sanctifie» pour que ses disciples «soient eux aussi sanctifiés dans la vérité»; une confrontation semblable est faite en 4,22-23 au sujet de l'adoration : Jésus «adore ce qu'il connaît» (entendons : le Père), mais cette adoration est le modèle et la source de l'adoration du Père, pour les «véritables adorateurs».

b) Nous avons là deux exemples typiques d'un schéma de pensée régulier chez saint Jean. On peut le décrire comme suit : quand l'évangéliste nous présente l'un ou l'autre aspect de la vie nouvelle des *croyants*, il le considère habituellement comme une participation à une prérogative correspondante du *Christ*. Voici les principaux thèmes où est mis en œuvre un tel parallélisme :

— thème de la vie : «Je suis la Résurrection et la *Vie* : celui qui croit en moi... *vivra*» (11,25);

— thème de la lumière : «Tant que vous avez la *lumière*, croyez en la *lumière* (= le Christ), pour devenir des *fils de lumière*» (12,36);

([55]) Pour une exégèse détaillée de ce verset, nous nous permettons de renvoyer à *La vérité dans S. Jean*, II, 767-775.

— thème de l'amour: «Comme *je vous ai aimés*, vous aussi *aimez-vous* les uns les autres» (13,34);

— thème des œuvres: «Les *œuvres que moi je fais*, celui qui croit en moi *les fera lui aussi*» (14,12);

— thème de la vérité: «Je suis venu dans le monde pour *rendre témoignage à la vérité*. Quiconque *est de la vérité* écoute ma voix» (18,37);

— thème de la naissance divine: «Quiconque *est né de Dieu* (ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ) ne pèche plus; mais l'*Engendré de Dieu* (ὁ γεννηθεὶς ἐκ τοῦ θεοῦ) le garde» (1 Jn 5,18);

— thème de la filiation: «Il a donné le pouvoir de devenir *enfants de Dieu*, lui qui fut... *engendré de Dieu*... le *Fils unique* venu d'auprès du Père» (Jn 1,12-14)([56]).

La vie nouvelle des chrétiens, on le voit, est régulièrement décrite par saint Jean comme une participation à la vie du Christ lui-même sous tous ses aspects: la vérité, la lumière, l'amour, l'agir, la vie profonde, la vie filiale de Jésus, tout cela doit entrer et se diffuser peu à peu dans nos propres existences de chrétiens. A la lumière de ce principe, on saisira mieux la portée du parallélisme des deux versets que nous étudions. On y retrouve le même schéma:

— thème de la sanctification: «Moi, *je me sanctifie moi-même*, afin qu'ils soient *eux aussi sanctifiés* dans la vérité» (Jn 17,19);

— thème de l'adoration du Père: «Nous (= moi), *nous adorons* ce que nous connaissons (à savoir: *le Père*); ... les véritables adorateurs *adoreront le Père* dans l'Esprit et la vérité» (4,22-23).

c) Ces deux versets s'éclairent l'un l'autre. En Jn 17,19 Jésus compare la *sanctification* des disciples à la sienne: comme lui, ils doivent eux aussi se sanctifier «dans la vérité». Cette vérité, pour lui comme pour eux, est la révélation qu'il apporte existentiellement en lui-même: c'est la révélation du Père en Jésus (v. 11b), la transparence du Père en son Fils. La sanctification de Jésus «dans la vérité» consiste donc dans son *attitude filiale* envers le Père, d'où dérive son *obéissance totale* au Père. Sa propre sanctification est le modèle et le fondement de la sanctification des disciples. Ceux-ci, à leur

([56]) En Jn 1,13 b, nous lisons le singulier ἐκ θεοῦ ἐγεννήθη; cf. «La Mère de Jésus et la conception virginale du Fils de Dieu. Étude de théologie johannique», *Mar* 40 (1978) 41-90 (pp. 59-66).

tour, sont sanctifiés dans la vérité, s'ils vivent en communion avec le Christ et participent à sa vie filiale(57).

Ces indications sont précieuses pour nous, car elles nous aident à mieux pénétrer le sens profond du texte parallèle de Jn 4,22-23, où c'est l'*adoration* des disciples qui est rapprochée de celle de Jésus. L'adoration des disciples, d'après 4,23, est une adoration du «Père», et elle se pratique «dans l'Esprit et la vérité»: sous l'action de l'Esprit, ils sont introduits dans la vérité de Jésus (cf. 16,13), dans le nouveau Temple qu'est Jésus lui-même(58), pour y adorer le Père. Leur prière sera donc fondamentalement une prière *filiale* adressée au Père, une adoration d'*enfants de Dieu*, en communion avec Jésus, le Fils de Dieu(59). Quand Jésus lui-même déclare: «nous adorons, nous, ce que nous connaissons», il laisse entendre que le mystère de l'adoration qu'il pratique, lui, en tant qu'homme, est essentiellement celui de sa prière de *Fils*, puisqu'il explique que lui, lui seul, «connaît ce qu'il adore»: lui seul «connaît» le *Père*. Notre adoration du Père, pratiquée en union avec la sienne, sera donc celle où s'exprimera notre «communion avec le Père et avec son Fils Jésus Christ» (1 Jn 1,3).

d) Un dernier point, déjà touché précédemment, prend alors tout son sens: le lien étroit qui est mis au v. 22 entre l'adoration et le *salut*. Jésus parle de l'adoration nouvelle que lui-même inaugure, comme faisant partie de la réalisation du salut de l'époque messianique. Cela se comprend très bien: l'*adoration* du Père dans la vérité

(57) Cf. S. CYRILLE: «Ceux qui ont accueilli ta parole, Père, portent mon image qui resplendit en eux, ils reproduisent l'image de celui qui est vraiment ton Fils... C'est pourquoi, 'garde-les dans la vérité'» (*PG* 74, 533 D); CH. JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné*, III (Bruges 1969), 597: «L'Adoption filiale que le Christ apporte... est l'empreinte en nous de sa filiation éternelle».

(58) Cet enseignement de saint Jean sur Jésus, nouveau Temple, est une excellente base pour la doctrine patristique de notre inhabitation dans le Christ, Fils de Dieu et source de notre vie filiale; voir p. ex., à propos de Maxime le Confesseur, F. HEINZER, *Gottes Sohn als Mensch. Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor* (Paradosis 26) (Freiburg, Schweiz, 1980) 178-181: «Söhne im Sohn».

(59) Cf. RUPERT DE DEUTZ: «Adorabitis, inquit, Patrem, Spiritum adoptionis filiorum ab ipso percipientes (...). Patrem enim in Spiritu adorare quid est, nisi spiritum adoptionis filiorum accepisse in quo clamamus: Abba Pater (Rom VIII)?» (*PL* 169, 363 B).

du Christ sous l'action de l'Esprit est un aspect essentiel de la *sanctification* des disciples «dans la vérité», un aspect de leur vie filiale; or, cette *vie filiale* des enfants de Dieu, cette communion avec le Père et le Fils, est la réalisation même du *salut* messianique.

Conclusion

L'analyse de Jn 4,22 a pris des développements imprévus. Mais elle a permis d'obtenir des résultats d'un réel intérêt théologique.

Une première constatation s'impose: de tout ce qui précède, résulte à l'évidence que le texte est foncièrement «christologique»(60). Même les derniers mots «le salut vient des Juifs» ne prennent leur vrai sens qu'en fonction du Christ: c'est de la tradition d'Israël que «le Messie vient» (v. 25) et que vient le salut messianique. Mais le texte souligne encore beaucoup plus un autre point: «maintenant», avec lui, *commence* «l'heure (qui) vient». Jésus, qui est Juif (v. 9), est le point d'arrivée, certes, de l'espérance d'Israël, mais il est surtout le point de départ et l'initiateur de l'époque eschatologique.

Le thème principal de Jn 4,21-24 n'est pourtant pas la venue du Messie, mais l'*adoration* du Père: elle est l'adoration spécifique du temps messianique. Ici encore, le Christ est au centre. D'après l'exégèse courante, ce texte décrit l'opposition entre le culte ancien (qui était lié à des lieux particuliers) et le culte nouveau: l'adoration «dans l'Esprit et la vérité». Mais une telle présentation ignore trop le rôle du Christ dans ce passage d'une époque à l'autre. Jésus n'est pas seulement celui qui *annonce* le culte nouveau, mais celui qui *l'inaugure lui-même*: le culte nouveau des «adorateurs véritables» trouve sa première réalisation en Jésus; car il «adore ce qu'il connaît», lui qui «connaît le Père». C'est là sans doute ce qu'il y a de plus nouveau dans notre interprétation: dans son «mode personnel» d'adorer le Père, Jésus est le premier des «véritables adorateurs», le premier de ceux qui «adorent le Père dans l'Esprit et la vérité».

Ces versets méritent donc de prendre place, à côté de la «prière de l'Heure» (Jn 17), comme un grand lieu théologique du IVe évangile pour la prière de Jésus. Mais Jn 4,22 a ceci de particulier que

(60) Cf. la remarque de M. Bouttier, citée à la fin de la note 2.

c'est le seul texte, non seulement dans S. Jean, mais dans tout le Nouveau Testament, qui fait un rapprochement formel entre la prière du Christ et celle des chrétiens. Cela est fondamental pour la théologie de la prière : l'adoration chrétienne «dans l'Esprit et la vérité», exactement comme celle du Fils, doit être une adoration du Père; comme la prière de Jésus lui-même, celle des «véritables adorateurs» devra toujours être une prière filiale.

Institut Biblique Pontifical
Via della Pilotta, 25
00187 Rome

I. de la POTTERIE, S.J.

SUMMARY

"Salvation comes from the Jews" (Jn 4,22) can only be interpreted correctly when directly linked with the theme of adoration in the messianic era. Patristic exegesis was especially interested in the pronoun "we": thus, Jesus says that he himself adores. Different analyses reinforce an intuition of the Alexandrian tradition: Jesus, who adores "that which he knows", is in fact speaking here of his own adoration, thus initiating the prayer of the messianic time, "the adoration of the Father in the Spirit and in truth". His prayer as son is the foundation of Christian prayer, just as his sanctification is the foundation of the sanctification of believers (Jn 17,19).

ANIMADVERSIONES

Nota crítica a Mc 8, 36

Después de la primera predicción de su pasión, Jesús proclama la necesidad de la abnegación. En este contexto se incluye el versículo 36 de Mc: τί γὰρ ὠφελεῖ ἄνθρωπον κερδῆσαι τὸν κόσμον ὅλον καὶ ζημιωθῆναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ; Este versículo tiene como paralelos Mt 16, 26 y Lc 9, 25.

Ante todo, vamos a disponer las variantes de los tres sinópticos con las correspondientes atestaciones de manuscritos. En cada uno de los evangelistas ponemos en primer lugar la variante preferida por los críticos.

Mc 8, 36
ωφελει ℵ B (L) W 0214 892 1241 1424 *a n q* arm geo sy[h] Aug
ωφελησει A C D E F G H K M S U V X Y (Γ) Δ Θ Π Σ Φ Ω *f*1 *f*13 22 28 157 565 700 1071 al pler it (pler) vg copt sy[ps] Or
ωφεληθησεται 33 579

Mt 16, 26
ωφεληθησεται ℵ B L Θ *f*1 *f*13 22 33 157 700 713 892 1579 *e* copt sy[h] Or Cyr
ωφελειται C D E F G H K M S U V W Y X Γ Δ Π Σ Ω 28 118 209 565 al pler *a aur b c d ff*[1.2] *g*[1] *l* vg Clem Iust
ωφελησει (Φ) 4 273 349 517 945 954 1295 1355 1515 1424 1604 1675 *f q*

Lc 9, 25
ωφελειται variante general
ωφελει ℵ C D 579 700 1396 *a b c d e f l*
ωφελησει Ψ

Visto el cuadro de testigos a favor de las distintas variantes, conviene tener presente cómo se definen los críticos al escoger las diferentes lecturas. En Mc 8, 36 tienen la variante ωφελει la casi totalidad de los críticos (1), a excepción de unos pocos (2) que prefieren ωφελησει. En Mt 16, 26 la totalidad de los críticos leen ωφεληθησεται. En Lc 9, 25 todos los críticos — menos una pequeña excepción (3) — tienen ωφελειται.

Pasando de nuevo al cuadro de las variantes, observamos que en él se pueden sugerir interesantes consideraciones. Efectivamente, en conjunto se

(1) ALAND-BLACK-MARTINI-METZGER-WIKGREN[3], BOVER-O'CALLAGHAN, LAGRANGE, LEGG, MERK[9], NESTLE-ALAND[26], TASKER, TISCHENDORF[8], VON SODEN, WEISS[2], WESCOTT-HORT, *Syn*ALAND[7].

(2) VOGELS[3], WESCOTT-HORT[marg], *Syn*HUCK-GREEVEN.

(3) WESCOTT-HORT[marg] que aduce ωφελει.

registran cuatro variantes que son: ωφελει, ωφελησει, ωφελειται, ωφεληθησεται. No se registra en Mc ωφελειται, en Mt ωφελει; en Lc ωφεληθησεται. En cambio — y parece un dato llamativo — ωφελησει es la única forma que está presente en los tres evangelistas.

Por otra parte, como las variantes terceras, atendida su escasa documentación, son prácticamente menospreciables, la probabilidad se circunscribe a las dos primeras. Y en este supuesto, vamos a considerar la personalidad crítica de las variantes: en Mc ωφελει puede armonizar, ωφελησει no parece armonizar (lo cual se explicará más adelante); en Mt ωφεληθησεται no es armonizante, ωφελειται puede serlo; en Lc ambas pueden armonizar. Consiguientemente, si se atiende a la posible armonización, habrá que decir que la variante auténtica en Mt deberá ser ωφεληθησεται; en Mc parece serlo ωφελησει; en Lc, siendo posible la armonización de las dos, habrá de decidir el peso de la documentación que favorece más a ωφελειται.

De hecho comprobamos que todos los críticos escogen ωφεληθησεται para Mt y ωφελειται para Lc. Pero unos pocos prefieren ωφελησει para Mc.

No parece rechazable esta posición. En primer lugar, porque si ωφελησει es la única de las cuatro variantes que se encuentra en los tres evangelistas, es muy probable que en uno de ellos tenga que ser la lectura causante de las otras armonizaciones; y, supuesta la riqueza de documentación, no es difícil dar la primacía a Mc. En segundo lugar, se pueden formar como cuatro combinaciones con las variantes discutibles y mutuamente discrepantes. Aquí nos limitaremos sólo a exponerlas esquemáticamente: 1. Mc ωφελει, Mt ωφεληθησεται, Lc ωφελειται || 2. Mc ωφελησει, Mt ωφεληθησεται, Lc ωφελειται || 3. Mc ωφελησει, Mt ωφεληθησεται, Lc ωφελει || 4. Mc ωφελησει, Mt ωφελειται, Lc ωφελει. Si se atiende a la documentación y contraposición de variantes, la segunda combinación — que lee ωφελησει en Mc — presenta serias credenciales en favor de su aceptación.

Pontificio Instituto Bíblico
Via della Pilotta 25
00187 Roma

José O'CALLAGHAN

Gal 2,6b: l'imperfetto e le sue conseguenze storiche

I

Trent'anni fa, K. Heussi dichiarava in un suo articolo che Paolo aveva adoperato un imperfetto in Gal 2,6(b) solo perché, quando scriveva, sapeva che i «δοκοῦντες» non erano più in vita(1). Come c'era da aspettarsi, la dichiarazione di Heussi sollevò un vespaio di polemiche. Molti studiosi manifestarono la loro opposizione, ma egli rimase irremovibile. Non è mio intento esporre questo dibattito in tutti i suoi dettagli — è cosa d'altronde già fatta in maniera minuziosa da O. Cullmann(2).

Comunque, la più importante replica a Heussi la fecero prima K. Aland(3) e, un anno dopo, B. Häsler(4), il cui articolo è stato introdotto in autorevoli grammatiche del Nuovo Testamento(5). Aland combatté la tesi di Heussi riferendosi alla logica dei testi paolini(6), e dimostrando che il NT conosce un imperfetto che esprime uno stato reale riferibile fino al momento in cui si scrive(7). Heussi, adducendo numerosi esempi, mostrò che questo imperfetto è molto in uso nei testi greci classici e, aggiungendo anche alcuni esempi tratti dalla letteratura latina, ha rilevato le più ampie dimensioni di questo fenomeno linguistico.

Riguardo ai testi greci classici potremmo menzionare anche l'importante contributo di A. E. Péristérakis(8). Tuttavia, nei riguardi della nostra questione, l'opera di B. G. Mandilaras, *The Verb in the Greek non-literary Papyri*(9), riveste una importanza più decisiva: l'esame di Mandilaras si estende dal sec. IV a.C. fino agli inizi del sec. VIII d.C., e, per lo studio del NT, le

(1) K. Heussi, «Galater 2 und der Lebensausgang der jerusalemischen Urapostel», *TLZ* 77 (1952) 67-72.
(2) O. Cullmann, «San Pietro» in *Il primato di Pietro* (Bologna ²1968) 100-102, 105-106.
(3) K. Aland, «Wann starb Petrus? Eine Bemerkung zu Gal. II. 6», *NTS* 2 (1956) 267-275.
(4) B. Häsler, «Sprachlich-grammatische Bemerkungen zu Gal. II, 6», *TLZ* 82 (1957) 393-394.
(5) Blass-Debrunner (Funk), *A Greek Grammar of the New Testament*, § 330.
(6) K. Aland, «Wann starb Petrus?», 270-274.
(7) Idem, 273-274.
(8) *Essai sur l'aoriste intemporel en grec* (Athènes 1962) 214-216: «L'imparfait suppléant de l'aoriste intemporel».
(9) Athens, 1973.

testimonianze della lingua non letteraria sono spesso più interessanti di quelle della lingua letteraria. Mandilaras chiama l'imperfetto che ci interessa "continual", e lo distingue dagli altri imperfetti come segue:

> The narrative imperfect expresses the continuity of an action within a period of time in the past; the iterative is also within a period of time in the past, but is repetitive and often habitual; the continual, like the narrative, expresses the continuity of an action, but extends to the present, and perhaps, even into the future (§ 287).

Egli presenta addirittura il seguente esempio del 41 d.C.:

> A good example, which justifies this point of view, is obtained from *P. Jews* 1912, 22-3 (A.D. 41) ἦν ἐκ πολλῶν χρόνων, εὖ ἴστε, παρ' ἐμοὶ τεταμιευμένην [ε.] εἴχεται (= εἴχετε), where the writer began to write the present ἔχετε, then erased the two first letters he had written, of which only the initial ε is legible, and wrote the imperfect. This supposition can be supported by the following perfect γέγονεν in line 24 (§ 287).

II

Da parte mia vorrei contribuire allo studio del «continual imperfect» (adottiamo la terminologia di Mandilaras) adducendo a sostegno di esso due esempi: l'uno è tratto da Flavio Giuseppe, l'altro da Filone.

Flavio Giuseppe, nella sua autobiografia, menziona un suo nemico personale: Giusto di Tiberiade. Questo personaggio, presente in Galilea verso il 66-67 d.C., ha reagito sistematicamente alla politica di Giuseppe (V, 36-42.88.279.390.393). Dopo la distruzione di Gerusalemme, scrisse anche egli una Storia della Guerra Giudaica (V, 336), nella quale, tra l'altro, sostenne che verso il 66-67 d.C. Giuseppe Flavio era tutt'altro che filoromano (V,340.350.352). Giusto rese pubblica questa sua Storia solo dopo la morte di Tito (81 d.C.) e di Agrippa II (?) (V, 359-360).

Giuseppe, accortosi del pericolo che ne derivava, rispose a Giusto con l'opera comunemente conosciuta come *Vita*. In base però a quanto abbiamo finora detto, è palese che il genere letterario della *Vita* non è biografico, bensì apologetico-polemico: 'Ιοῦστος... ἐμοῦ... κατέψευσται... ὅθεν, ἀπολογήσασθαι γὰρ νῦν ἀνάγκην ἔχω (V, 338). Da questo punto di vista quindi, la *Vita* di Giuseppe Flavio ha una certa affinità con l'epistola ai Galati.

Ordunque, riferendosi al periodo 66-67 d.C., Giuseppe nei confronti della morale e della cultura di Giusto dice: ἦν γὰρ ἱκανὸς δημαγωγεῖν... οὐδ' ἄπειρος ἦν παιδείας τῆς παρ' Ἕλλησιν (V, 40).

Quale conclusione dovrebbe trarre uno storico dall'imperfetto ἦν? Forse che Giuseppe era a conoscenza, nel momento in cui scriveva, che Giusto aveva perso queste qualità? Ma una simile conclusione sarebbe ammissibile solo nei confronti della prima qualità di Giusto: infatti, è possibile che qualcuno, in un certo momento della sua vita, perda la qualità di demagogo, in quanto qualità morale. Ma non possiamo dire altrettanto nei confronti della cultura: se infatti essa è una acquisizione intellettuale, un uomo, anche volendo, non potrà mai privarsene. Quindi lo storico che si fosse basato esclusivamente su questo imperfetto, avrebbe dovuto concludere che, quando Giuseppe scriveva, Giusto non era più vivo.

Ciò nonostante, verso la fine della sua apologia e per ventotto paragrafi interi (V, 340-367), Giuseppe si rivolge a Giusto in seconda persona: il che significa che Giuseppe quando scriveva, era a conoscenza che Giusto era sempre in vita. Qualcuno potrebbe obiettare qui che anche a Lisimaco (sec. II a.C.) Giuseppe si rivolge in seconda persona (Ap 1,314) ed anche ad Apione (Ap 2,65-67), del quale dice espressamente che, quando egli scriveva, era già morto (Ap 2,143-144): è infatti usuale in testi apologetici rivolgersi in maniera retorica in seconda persona a soggetti che si sanno morti. Ma nel nostro caso questa eventualità non può sussistere. Infatti Giuseppe ribadisce a Giusto che Agrippa II gli aveva inviato sessantadue epistole per congratularsi con lui per l'oggettività con cui aveva narrato gli avvenimenti del 66-73 d.C.; e rivolgendosi sempre a Giusto, così prosegue:

> E di queste epistole, ne riproduco qui due in modo che, ogni qualvolta tu voglia conoscere il loro contenuto, siano a tua disposizione: ὧν δὴ καὶ δύο ὑπέταξα καὶ βουληθέντι σοι τὰ γεγραμμένα γνῶναι πάρεστιν ἐξ αὐτῶν (V,364).

E subito espone le due epistole (V, 365-366). Non è possibile che qualcuno pronunci simili frasi sapendo che, nel momento in cui le scrive, il suo interlocutore non è più in vita. Questa non può essere considerata forma retorica. Solo se Giuseppe era a conoscenza che il suo rivale era ancora in vita, e persisteva nel rimanere egualmente disonesto (secondo il suo punto di vista), poteva, rivolgendosi a lui, lanciare una simile sfida. Quindi Giuseppe sapeva che, quando riferiva le qualità di Giusto all'imperfetto, questi era sempre in vita e continuava ad essere disonesto.

Secondo quindi Heussi, Giuseppe al posto di ἦν γὰρ ἱκανὸς δημαγωγεῖν avrebbe dovuto scrivere ἔστι γὰρ aprendo eventualmente una parentesi, come fa ad esempio Filone quando dice di Petronio:

> Ταῦτα δὲ διεξῄεσαν... μετὰ φορᾶς ἀπαύστων δακρύων, ὡς... τὸν Πετρώνιον — ἔστι γὰρ καὶ τὴν φύσιν εὐμενὴς... — ὑπὸ τῶν λεχθέντων... συνηρπάσθαι. (*Legatio*, 243).

E infatti Petronio muore intorno al 66 d.C., mentre Filone intorno al 44-50 d.C. Sì, ma appena due paragrafi sotto Filone dice, sempre di Petronio: εἶχέ τινα... ἐναύσματα τῆς Ἰουδαϊκῆς φιλοσοφίας (*Legatio*, 245).

Come abbiamo già detto nei confronti della cultura di Giusto, l'imperfetto εἶχε non poteva essere stato usato nel senso che quando Filone scriveva, Petronio aveva perso quella sua certa cultura giudaica. Quindi, secondo Heussi, Filone avrebbe usato qui l'imperfetto perché avrebbe ritenuto che Petronio era ormai morto. Però questa ipotesi contrasta con quel ἔστι γὰρ menzionato due paragrafi prima.

È vero che lo scriba del *Parisinus graecus 435* (sec. XI d.C.) scrive qui ἦν γάρ(10); ma per lo scriba del sec. XI d.C., che copia un testo solo con tempi passati, Petronio era un personaggio soltanto del passato, e gli è sfuggito che, per Filone, Petronio era un personaggio anche del presente. È inve-

(10) PHILON D'ALEXANDRIE, *Legatio ad Caium*, A. Pelletier, (Paris 1972) 238.

rosimile infatti prospettare l'eventualità che anche qui Filone aveva considerato Petronio al passato e che gli scribi dei codici rimanenti lo abbiano corretto con un presente: non potevano tutti ricordarsi che, nel momento in cui Filone scriveva, Petronio era ancora vivo. Infatti, questi stessi codici non mutano in presente l'imperfetto εἶχε che si trova appena due paragrafi sotto.

III

Dagli esempi tratti da testi greci classici, dagli esempi di testi greci non-letterari del sec. I d.C., come pure da quelli di testi greci neotestamentari e di Flavio Giuseppe e Filone — che abbiamo aggiunto noi — si deducono le seguenti conclusioni:

a) Un narratore, nel momento in cui pensa ad un suo contemporaneo vivente, se viene attratto dal presente, allora si riferisce a lui usando un presente(11); se invece viene attratto dal passato, allora parla di lui anche all'imperfetto. Si tratta di un fenomeno prettamente psicologico.

b) Quindi, la presenza di un imperfetto in un testo non implica *necessariamente* che lo scrivente sapeva che, nel momento in cui scriveva, le persone da lui menzionate o avevano perso la qualità loro attribuita o risultavano ormai morte.

Quindi la presenza di un semplice imperfetto non dà alcun diritto a uno storico di arrivare a simili conclusioni come invece credette di poter fare K. Heussi nei confronti di Gal 2,6 (b).

Via del Babuino, 149
00187 Roma

S. Mavrofidis

(11) Moulton-Turner, *A Grammar of New Testament Greek*, III, 62c.

Psalm 58, 10 in the Light of Ebla

The Masoretic Text of Ps 58, 10 reads

b^{e}ṭerem yābînû sîrōtêkem 'āṭād
k^{e}mô-ḥay k^{e}mô-ḥārôn yiś'ārennû

This verse is widely thought to be corrupt, and a variety of emendations is proposed. *NEB* offers, "All unawares, may they be rooted up like a thorn-bush, like weeds which a man angrily clears away", reading *yissāt^{e}rû k^{e}mô* for MT *sîrōtêkem*, and *b^{e}mô* in place of the second *k^{e}mô*. This supposes two cases of metathesis, a confusion between *yod* and *waw*, a faulty word division and *scriptio defectiva* in the first line, while *kaph* is emended to *beth* in the second(1). *NAB* renders, "Unexpectedly, like a thornbush, or like thistles, let the whirlwind carry them away", reconstructing *(b^{e}ṭerem) yābîn [sic] k^{e}mō-'āṭād k^{e}mō-ḥārûl yiś 'ārennû [sic]*, an emendation so drastic that it savours of despair(2). A. A. Anderson, following a suggestion of G. R. Driver, translates, "Before they perceive (their impending doom) he will tear them up, like weed(s) he will sweep them away in (his) burning anger", changing MT *sîrōtêkem 'āṭād* to *yist^{e}rēm kā'āṭād*, and the second *k^{e}mô* to *b^{e}mô*(3). This implies three cases of metathesis in the first line, which strains credibility.

The standard commentary of H.-J. Kraus proposes, "Ehe 'ihre' Dornen 'wachsen' zum Strauch, wie 'Stachelgestrüpp', wie 'Unkraut' weht er sie weg", the inverted commas indicating textual changes. Thus he reads *sîrōtêhem* (one MS, Syriac) and *yānûbû* (one MS), while for MT *ḥay* he favours *ḥôaḥ*, "thorn", "hook", and for MT *ḥārôn* he selects *ḥārûl*, "spurge", "weeds", commenting that the text of the second line is garbled ("entstellt") and meaningless(4). K. Seybold endeavours to restore the basic text of the psalm and devotes particular attention to vv. 8-10. By means of transposition and emendation he arrives at the following version of v. 10, "wie das Lebende (die Fehlgeburt), bevor es fühlt; wie der Dornstrauch, den die Glut verweht". *nēpel*, "miscarriage" is transferred from v. 9 as an explanatory gloss after *ḥay*, *sîrōt-* is a gloss to the rare *'āṭād*(5). The proposal

(1) Cf. L. H. Brockington, *The Hebrew Text of the Old Testament. The Readings Adopted by the Translators of the New English Bible* (Oxford — Cambridge 1973) 134.

(2) See *Textual Notes on the New American Bible* (Paterson, NJ, 1970) 383.

(3) A. A. Anderson, *The Book of Psalms* (New Century Bible; London 1972) I, 433.

(4) H.-J. Kraus, *Psalmen* (BKAT 15/1; Neukirchen — Vluyn [4]1972) 415.

(5) K. Seybold, "Psalm lviii. Ein Lösungsversuch", *VT* 30 (1980) 59-60.

is complex and shows how intractable scholars find the received text. M. Dahood writes that vv. 4-10 contain some of the most difficult phrases in the Psalter(6), and for v. 10 he offers no translation at all — the only verse in the Psalter he does not attempt — on the grounds that the Hebrew is unintelligible to him(7).

The ancient versions receive little or no mention in recent scholarly discussion of v. 10(8), yet their evidence is relevant. LXX (57, 10) reads, πρὸ τοῦ συνιέναι τὰς ἀκάνθας ὑμῶν τὴν ῥάμνον, ὡσεὶ ζῶντας ὡσεὶ ἐν ὀργῇ καταπίεται ὑμᾶς, "Before yôur thorns feel the bramble, he shall swallow you up as living, as in his wrath". Apparently the LXX *Vorlage* had *syrtykm* and both *kmw*; the only divergence from the received Hebrew text being the second person pronominal object of the second verb, "he shall swallow you up", in place of the third person. The Vulgate (57, 10) translates, *Priusquam intelligerent spinae vestrae rhamnum: sicut viventes, sic in ira absorbet eos*, "Before your thorns could know the bramble, just as they are alive, so it (or he) will devour them angrily". Here the pronominal object that the LXX treated as second person is made third person plural. Neither ancient version yields very good sense, but they do support the consonantal text with one exception and on this they disagree with each other. It can be seen that they do not support the rather drastic alterations often put forward.

Modern scholars frequently redivide consonantal *syrtykm*, though other changes are also found necessary. We propose to read *sîrōt yakkēm*, the second word being parsed as third person masculine singular imperfect hiphil of *nkh* "to strike", with the third person masculine plural suffix. The first line now makes good sense without further alteration, "Before they perceive the thorns He will strike them with a bramble", parsing *'āṭād* as an instrumental accusative. The verb *byn* is used of the eyes with following accusative in Prov 7, 7, *'ābînâ babbānîm na'ar*, "I perceived among the boys a youth". *sîr* is often identified with *sîr* I, "pot", whose plural is either *sîrîm* or *sîrôt*. The ancient versions, however, follow *sîr* II (1) "thorn", plural *sîrîm* (Isa 34, 13; Hos 2, 8; Qoh 7, 6; Nah 1, 10 (?); (2) "hook", plural *sîrôt* (Amos 4, 2). Thus elsewhere "thorn" has plural *sîrîm*. But there is no good reason why "thorn" should not have the feminine plural in (1) as in (2)(9). It is, however, the second line that has proved most refractory.

M. Dahood has drawn attention to Eblaite *ma-wu*, "water" in a Sumerian-Eblaite vocabulary. Later the case-ending was lost so that *ma-wu* became *maw* and eventually *mô* by the contraction of the diphthong. Dahood suggests that *mô*, "water", may occur in several biblical passages, including Job 9, 30 *bᵉmô (kᵉtîb) šāleg*, "with snow water" and Ps 141, 7, *kᵉmô pōlēaḥ ûbōqē'a bā'āreṣ/nipzᵉrû 'ăṣāmênû lᵉpî šᵉ'ôl*, "Like water that cleaves and

(6) M. Dahood, *Psalms* II, 51-100 (AB 17; Garden City, NY, ²1973) 57.
(7) Dahood, *Psalms* II, 62.
(8) Of the scholars mentioned, only Kraus refers to an ancient version (one). Contrast the full treatment by C. A. and E. G. Briggs, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms* (ICC; Edinburgh 1907) II, 48.
(9) Consult Briggs, *Psalms* II, 48.

makes furrows in the ground / our bones were scattered at the mouth of Sheol" (10). We propose to interpret *k^emô* in Ps 58, 10 the same way, "Like running water, like raging water He will sweep him away". The expression *mayim ḥayyîm*, "running water", is not rare in the Bible; in Ps 58, 10 *mô* would be singular as in Ps 141, 7. *ḥārôn* is normally used with *'ap*, but sometimes it occurs on its own as in Exod 15, 7, *t^ešallaḥ ḥărōn^ekā*, "You sent forth your anger". The use of the singular suffix in *yiś'ārennû* for the expected plural has led some to favour the emendation to *-rēm* (11), but this is probably unnecessary. The sudden shift from plural to singular, or vice versa, is characteristic of impassioned speech and particularly curses in Northwest Semitic (12). M. Dahood notes an example in v. 8 (13). Ps 58, 10 may therefore read,

	Syllables
b^eṭerem yābînû sîrōt yakkēm (MT sîrōtêkem) 'āṭād	12
k^emô-ḥay k^emô-ḥārôn yiś'ārennû	11

"Before they perceive the thorns
He will strike them with a bramble,
like running water, like raging water
He will sweep him away".

The emendation in colon 1 leaves the syllable count unchanged, but the word pattern becomes an evenly balanced 5 : 5. The parallel pair *mô//mô* occurs in the form *hammayim//hammayim* in Ps 124, 4-5, while the phrase *mô ḥārôn* is semantically equivalent to *hammayim hazzêdônîm*, "the raging waters", in v. 5 of the same psalm. To be noticed is the mounting threat from severe punishment to complete destruction, the calm beginning of the second line being deceptive. V. 10, then, forms an appropriate conclusion to the first part of the psalm which calls on God to punish the wicked.

Dept. of Religious Studies
University of Zimbabwe
P. O Box MP 167
Mount Pleasant, Harare
Zimbabwe

R. ALTHANN, S. J.

(10) M. DAHOOD, "'A Sea of Troubles': Notes on Psalms 55 : 3-4 and 140 : 10-11", *CBQ* 41 (1979) 605-606; ID., "Eblaite and Biblical Hebrew", *CBQ* 44 (1982) 13 n. 39.

(11) See *BHS*. Anderson, Kraus, *RSV*, *JB* and *NAB* translate, "them" without indicating an emendation.

(12) Cf. M. DAHOOD, *Psalms* I, 1-50 (AB 16; Garden City, NY, 1966) 34-35 with bibliography.

(13) DAHOOD, *Psalms* II, 61.

RECENSIONES

Varia

1. Herbert DONNER, *Pilgerfahrt ins Heilige Land. Die ältesten Berichte christlicher Palästinapilger (4.-7. Jahrhundert).* 435 p. 6 fig., 1 col. frontispiece. Stuttgart 1979. Katholisches Bibelwerk. DM 49. ISBN 3-460-31841-4.
2. Sabino DE SANDOLI, O.F.M., *Itinera hierosolymitana crucesignatorum* (saec. XII-XIII), Vol. II, *Tempore Regum Francorum (1100-1187). Textus latini cum versione italica.* (Pubblicazioni dello Studium Biblicum Franciscanum, Collectio Maior N. 24). XLII-495 p., 25 fig. Jerusalem 1980. Franciscan Printing Press. $35.
3. Claudia ZRENNER, *Die Berichte der europäischen Jerusalempilger (1475-1500). Ein literarischer Vergleich im historischen Kontext.* (Europäische Hochschulschriften 382, Reihe I. Deutsche Sprache und Literatur). 162 p., 3 (foldout) figs. Frankfurt/Bern 1981. Peter D. Lang. sFr. 39. ISBN 3-8204-6134-5.

1. Of these three radically divergent approaches to an identical theme, Donner's is the most elegant and useful, though the least original. In exquisite large type, and with perceptive updated introductions, he makes handily available these often-cited early notices about Palestine: The Anonymous Bordeaux Pilgrim (not Antoninus whether emperor or otherwise) of 333; the Nun [or perhaps rather Noble Lady Dwelling in a Convent Between Jaunts, in the latest researches spelled Egeria] Etheria, about 400; the Bishop Eucherius [of Lyons, a letter to the priest Faustus], after 444; the Archdeacon Theodosius, between 518 and 530; the Jerusalem-Synopsis (*Breviarius* c.550); the Piacenza pilgrim around 570, called in parenthesis Antonine from an early caption taken over by Geyer, but rejecting the epithet 'Martyr' and ultimately the name itself; Donner plausibly suggests that the anonymous organizer of the pilgrimage piously set it under the 'Leadership' of the local hero of much earlier date, but he could have offered a few more titillating alternatives from H. Leclercq, DACL 14, 137 and 7, 1841s. The last report is attributed *ex aequo* to the bishop Arculf who really went to Palestine about 680, and the abbot Adamnanus of Iona who met him by accident much later and gave the whole story its literary vesture. There are a couple of very sober maps and facsimiles, apart from the colorful Madaba mosaic of Jerusalem. But the charm of the work appears chiefly from its tongue-in-cheek asides, especially p. 14f: Jerome did all he could to dissuade people from curiously flocking to the Holy Land, since they could just as well be sanctified in Britain or even Rome, and Gregory of Nyssa echoed that our trip should be from Cappadocia to the heavenly and not the earthly Jerusalem; and nevertheless hordes

numberless as the stars of heaven flocked to the Holy Places (though the earliest origins are uncertain, p. 28); p. 19-27 summarizes the principal sanctuaries visited, and earlier strivings for "authentic localization".

2. Also elegant and readable is De Sandoli's more voluminous presentation of some less-familiar and more homogeneous pilgrims, on the crest of the wave of European Crusade triumphalism in Palestine. "Sea-Wolf" is the first, and though his account seems tame enough, his name will remind the reader of some scary things said in the preface p. XI: "To make the trip entirely by sea... taking as much as two years, preferably with the pilgrims well-armed and in a flotilla of 40-60 ships. They passed the first winter in England or in some Atlantic port of Spain. When their victuals ran out, they offered to buy them from some lordling. In case of refusal, they assailed his castle or the whole countryside and hunted down their needs... or challenged to battle some corsair ship whether Christian or Muslim, confiscating the boat as well as its foodstuffs; or more suitably in accord with their mission [!] they besieged and sacked some Saracen city of Spain or Africa... but the minute they arrived in Palestine, first they absolutely had to visit Jerusalem and Bethlehem and Jericho, and afterwards place themselves at the disposal of the king to snatch one or other coastal city away from the Egyptians". These seem to have been "pilgrims... with a difference", and indeed far more bellicose and organized than many of the actual Crusader hordes whose equally-honest records we possess. John of Würzburg and William of Malmesbury's *Gesta regum anglorum* are somewhat known and available; but scholars will be glad to consult here Teotonio, Belardo d'Ascoli, Acardo di Arroasia, Fretello [why Retello p. 119?], Hugh of St. Victor, Peter the Deacon, Nicolas Saemundarson, Othmar, Theodoric, Burchard of Strasbourg, and three anonymi. There is a conscientious list of variants from other editions, thoughtful introductions geared to the administrative systems of today, and fascinating drawings of galleons or reproductions of contemporary maps. A third and a fourth volume are announced.

3. An even narrower time-span of pilgrims including the peerless Felix Fabri was chosen for the dissertation of Dr. Zrenner under the direction of H. Kolb at Munich. There are reports from Albrecht von Sachsen, Sebald Rieter, Hans Tucher, Bernhard von Breidenbach, Paul Walther, Josse van Ghistele, Georges Lengherand, Konrad von Grünenberg, Francesco Suriano, Petrus de Casolis, Arnold Von Harff, Claes van Dusen, and an "Anonymous Frenchman" 370 years after De Sandoli's. She subjects the fourteen reports to a genuinely scholarly (almost "psycho"-) analysis, starting and finishing with those "literature" considerations which we would expect both from the subtitle of the book and from the series in which it appears. But our attention is riveted rather by the intervening "class-struggle" or divergences between the three groups of Clergy, Nobles, and "Bourgeois" (which we might render as just "merchants" or better "well-heeled nobodies"). The vagaries of these respective groups in what they went to see first and most ardently in the world's holiest zone are submitted to a scrutiny almost more akin to the confessional than to the couch, but always with dignity and refined reserve. But from the General Summary p. 145-148 and its stress on interaction between reality and fiction (including what can be expected from kissing of

relics and stones, as well as where unicorns and satyrs fit in), I was left with an uneasy feeling that she should have decided early in the game whether to make her research all sociology or all literature; my own vote would go for the sociology, of which there is just enough here to show that she is quite qualified.

Pontifical Biblical Institute
Via della Pilotta, 25
00187 Rome

Robert NORTH, S.J.

Magnus OTTOSSON, *Temples and Cult Places in Palestine* (Boreas, Uppsala Studies in Ancient Mediterranean and Near Eastern Civilizations, 12). 137 p. Uppsala 1980, distr. Almqvist & Wiksell International.

Any object that seems to be of no use on earth has readily been taken by archeologists as made for heaven, a cult-object. Presence of such nondescript but probably secular pieces has too often prompted designating the whole surrounding masonry as a "temple". After his training with J. B. Pritchard, the author optimistically hopes to restore a balance amid these overenthusiastic interpretations, especially since a detailed updating is available (apart from T. Busink's magnum opus on Jerusalem Temple "parallels") in G. R. H. Wright *PEQ* 103 (1971) 17-32, and Stanisław Mędala, *Studia z archeologii Azji przedniej i Starożytnego Wschodu* 9 (1970) 157-188.

Though preoccupied by an antecedent question as to what *makes* any building a "sanctuary", this exposition wisely begins by empirically classing and analyzing those buildings which *have* been so designated.

An early type of temple was the *Breitraum* or shallow building with entrance from the longer side. Such structures called temples at Ai and Megiddo are described in detail, though shown to have been accompanied by no properly "cultic" indications. The Megiddo structure has now been analyzed as a Twin-Temple (A. Kempinski, *Eretz-Israel* 11 [1973] 12) and in this light Ruth Amiran claims a Twin-Temple at Arad also, to which some similarity with Ai is here noted on p. 19. But the chief cultic criterion admitted by Ottosson is the surrounding *enclosure*, and by this standard he finds the most reliable examples of *Breitraum*-temple to be two within the same enclosure at Ghassul, along with figurines and *kernos*-fragments, according to Hennessy's unpublished excavation made available to him in an advance-manuscript. For the dating of the two temples, p. 16 notes that the excavators "were unable to distinguish clearly between the four major phases of occupation which they [in 1930-36, not 1960!] postulated". I consider this statement absolutely correct, but to be usable it would have to add that *therefore* the allegation of five successive strata is *valueless* for chronology, though fully accepted and divergingly correlated by the highest echelon: Albright, Kenyon, Wright, de Vaux, Glueck. The date is not specified among

15 building phases "from 4300 to 3700 B.C. according to the Carbon 14 dates", with no hint that these are the "uncalibrated" or unrectified-Libby base-dates, which according to Hennessy and all other users must be put *back* roughly a full thousand years — which would have serious consequences for the relation to Beersheba offered on p. 16. Anyway all the *published* attributions in this chapter are shown to have been forcefully queried in a way that has not yet been possible for the unpublished Ghassul claims.

The *Breitraum* gradually evolves into a *Langhaus* by putting a porch in front of it. Examples: Megiddo EB3 (three buildings, not suitably called Megaron) and EB-MB; Hazor H (MB2 through LB3, like Alalakh LB) and C (LB2-3); Beth-Shan (LB3-Iron 1). Thus the alleged Hazor-H antecedent of Solomon's temple is parodoxically a *Breitraum*-cella, made into a rather long building by putting a middle-cella in front of it and a porch in front of that (p. 35; table of measurements p. 37).

The *Langhaus* temple, with entry from the narrower side, and with walls so thick as to merit the name *migdal* of quite dissimilar connotation, coexisted with the *Breitraum* but was less common, with examples at Megiddo, Sellin's MB Shechem, and Hazor A. At Beth-Shan the (northern) temple of Mekal is a palace-temple complex, rather than adjacent temples; while the southern "Dagon-Ashtoreth" temple-pair linked by the excavators to Saul's armor 1 Sam 31,10 (and cf. Albright, *AASOR* 17 [1936] 76) is really a very long central hall which gradually evolved into a complex containing a four-room house and was probably never used as a temple (p. 71). Another example is indicated at Qasîla and recent ones at Mevorakh (BA 40 [1977] 89) and Ussishkin's Lachish (*Tel Aviv Journal* 5 [1978] 11); the well-known "Fosse Temple" of LB Lachish occupies a chapter apart as a structure neither broad nor long (p. 81) and probably was an Amarna-like industrial area rather than a temple despite its "charming artefacts" (p. 87f).

Attention is then paid to some cultic "high" places inside cities (Gezer; perhaps Dan) and outside cities (Nahariya; Jerusalem according to a "lapidary" oracle of Dame Kenyon p. 105). The only excavated temple of the Israelites themselves is at Arad (p. 108); "for obvious reasons, Solomon's Temple is not an archaeological problem" p. 111 says: perhaps not a Palestine excavation problem, but even a negative judgment on the Hazor, Alalakh, Idfu, Baalbek, and other alleged influences would have to be archeologically based. The final word, or rather statistical proof, is that "orientation" did not exist, except such as offered convenient access to town-arteries. Ezek 8,16 proves that the Jerusalem Temple was abusively *used* by some sun-worshipers, but hardly even with "some doubt" (p. 117) that this use had dictated the building's orientation. There are indications that the innermost cella was hidden by a screen; "Yahweh wished to live in the dark" 1 Kgs 8,12 (p. 118).

A richly illustrated and suggestive little volume.

Pontifical Biblical Institute
Via della Pilotta, 25
00187 Rome

Robert NORTH, S. J.

Roger S. BAGNALL - Peter DEROW, *Greek Historical Documents: The Hellenistic Period* (SBLSBS 16). XVIII-20 p. 23×15. Chico 1981. Scholars Press.

A primera vista puede llamar la atención que un libro con ciento cuarenta y seis textos de índole pagana, haya sido publicado en una colección bíblica. En realidad, ha sido una acertada elección. Porque sencillamente el mundo bíblico, en su expresión griega, no deja de estar determinado por las coordenadas sociales y lingüísticas del imperio de Alejandro Magno. De ahí la justificada inclusión de esta obra en una serie bíblica. Por lo que al griego de aquella época se refiere, no son pocos los autores que propenden a restar personalidad al griego bíblico por considerarlo dependiente de su contorno lingüístico. Puede, por ejemplo, recordarse la opinión de los empeñados en la actual empresa del nuevo diccionario griego-español, cuyo primer volumen ha aparecido en 1980. Con anterioridad publicaron una serie de estudios ilustrativos y metodológicos con la siguiente ficha bibliográfica: F. R. Adrados - E. Gangutia - J. López Facal - C. Serrano Aybar, *Introducción a la lexicografía griega* (Consejo Superior de Investigaciones Científicas; Madrid 1977). Pues bien, en el apartado II. 3: *Diccionarios de papiros. Problemas, existencias, deficiencias* (pp. 161-167) a cargo de J. L. Facal, se dilucidan aspectos que ayudan a centrar y estimar la posición de los autores de la presente obra.

En ella se reproducen inscripciones y papiros que van de la muerte de Felipe II de Macedonia en 336 a.C. hasta el final de la dinastía tolemaica en el 30 a.C. Todos los manuscritos aquí presentados en su traducción inglesa son de índole documental. Y el volumen ha sido concebido como un complemento — aunque puede usarse independientemente — o más bien auxiliar al libro de C. Bradford Welles, *Alexander and the Hellenistic World* (Toronto 1970). Bagnall y Derow, alumnos de este eminente papirólogo en las Universidades de Yale y Princeton, dedican esta obra a la memoria de su maestro.

La documentación registrada en este volumen se divide en nueve apartados: Historia política, posesiones extranjeras de los Tolomeos, vida en las ciudades griegas, la burocracia en el Egipto tolemaico, la economía real en aquel Egipto, efectivos militares y policíacos, el sistema legal y judicial, relaciones sociales y vida privada, religión.

Como se ve, en este libro se contiene un repertorio completo de la vida en la época tolemaica que se nos ha transmitido por medio de sus testigos más genuinos: inscripciones y papiros. Además, todos estos documentos quedan convenientemente explicados con esclarecedoras notas que manifiestan la erudición y tino de sus autores.

Aunque todos los datos concernientes a la antigüedad atraen la atención del hombre de nuestro siglo, no se puede negar que los múltiples detalles de la vida privada interesan de un modo particular. Y en este libro los encontramos ofrecidos con generosidad. Así — y es sin duda lo que más impresiona nuestra conciencia occidental — tenemos consignados varios documentos sobre la cruel condición de los esclavos. Aunque se sabe que el esclavo egip-

cio era considerado como persona, capaz de matrimonio, patrimonio y familia, estaba, sin embargo, sujeto a no pocas lacras sociales. De ellas nos habla este libro: disposiciones sobre la venta de esclavos, venta de una niña esclava de siete años (año 259 a.C.), ofrecimiento de recompensa por la captura de dos esclavos fugitivos, etc. En otro orden de cosas, se reproduce un contrato de matrimonio, que es el documento griego datado más antiguo que actualmente se conserva. Es del año 311 a.C. Recordamos una carta dirigida por la esposa a su marido, del año 168 a.C., en la que éste es tratado como ἀδελφός. A pesar de que en el caso concreto hay autores que, como U. Wilcken y J. Modrzejewski, discuten sobre si el marido era además hermano de sangre, no es ninguna novedad la práctica de la endogamia en algún sector de la sociedad de aquel entonces. No escasean los testimonios. Sin embargo, a partir del siglo III de nuestra era ya no existen vestigios de dicha conducta. Cf. R. Taubenschlag, *The Law of Greco-Roman Egypt in the Light of the Papyri* (Warszawa [2]1955) 111-112.

La parte de la religión se divide en dos secciones. En la primera se registran los documentos sobre las ciudades y santuarios griegos. En la segunda se reproducen testimonios sobre el culto en el Egipto tolemaico. Entre éstos recordamos un decreto de Tolomeo IV Filopáter sobre el registro oficial de los implicados en el culto de Dioniso. La carta oficial de Tolomeo VIII Evergetes II y reinas para garantizar los ingresos del culto real a los sacerdotes. Hay otros documentos sobre diversos asuntos: Requisitos funerarios para la vaca sagrada Hesis, venta de derechos sacerdotales, etc.

Como se puede comprobar, la perspectiva ambiental de la presente documentación es sumamenta amplia. Al reconocer el mérito del ingente trabajo realizado por Bagnall y Derow, no sé si hubiera sido conveniente — insisto en la índole de la colección que acoge esta obra — resaltar los aspectos relacionados con la Biblia que se reconocen en estos documentos. Tal vez no fue el plan primitvo de edición (cf. p. XVI). En cuanto a la transcripción del griego, parece que el método adoptado — ventajoso por su simplificación, es verdad — no sea el más correcto. En él, lo mismo que en la dedicatoria de la obra respecto al nombre del homenajeado (p. V) notamos alguna inexactitud. Por ejemplo, en p. 260 *doiketes,* aunque en otras partes está transcrito adecuadamente, pp. 81, 91, 99, etc.

Pontificio Instituto Bíblico
Via della Pilotta, 25
00187 Roma

J. O'CALLAGHAN

Vetus Testamentum

Michael O'CONNOR, *Hebrew Verse Structure.* XVII-629 p. 23,5 x 15,5 Winona Lake 1980. Eisenbrauns. $ 15.00

There has recently been an upsurge of interest in the problems of classical Hebrew poetry and O'Connor's lengthy book attests a growing awareness that there is still room for study and research in this area, particularly with reference to linguistic theory. In outline its contents are as follows. The largest section is the theoretical introduction or "Overview" (350 pp.); then come a look at fine structure (part II) and a presentation of larger structural features (part III), each part running to over one hundred pages. An appendix sets out the corpus of texts in transcription, with indications of structure, and full bibliography and indices are also provided. This notice will go systematically through the book (part of a 1978 doctoral thesis) and conclude with additional observations.

O'Connor lays the foundations for his study in the first 164 pages; here he is at his best and also at his vulnerable since (to complete the metaphor) he is breaking ground all too rarely visited by Semitists. He begins with axioms, and here owes a good deal to Kiparsky. The "linguistic axiom" – verse is language and so follows the rules of linguistics – and the "uniformitarian axiom" – no linguistic feature unknown in a living language (should) be reconstructed in a dead language" – certainly ring true, even though they have not yet been tested out in every language as O'Connor is honest enough to point out. He then remarks on the impact newly-discovered ancient languages are still having on the study of Hebrew poetry. He is particularly impressed by C. R. Krahmalkov's recognition of two Neo-Punic poems – *RSF* 3 (1975) 169-205 – previously unnoticed. The author argues, next, that Hebrew verse is not metrical (p. 65); instead, it is subject to syntactical "constraints" (a Kiparskyian word) of some complexity, for which a summary is provided pp. 86-87 (also 138-141). It is unfortunate that O'Connor was unable to consult Terence Collins' *Line-Forms in Hebrew Poetry* (Rome 1978) for his study of the line, since, of course, it had not been yet available (see my review in *Bib* 61 [1980] 581-583). The rest of the introduction deals with tropes: parallelism, word-pairs, breakup of stereotyped phrases and so on. Here, especially with regard to word-pairs (or "dyads") O'Connor works with linguistic tools, namely the Cooper-Ross Principles and Panini's Law, which explain why certain sequences of words are preferable to others. Here the pre-linguistic study H. Ehelolf, *Ein Wortfolgeprinzip im Assyrisch-Babylonischen* (Leipzig 1916) could have been consulted. There is much more in Part I than can be mentioned here (on oral poetry, on music etc.) and these pages cannot be recommended too highly. The only drawback, both here and throughout the book, is the use of obscure terms (e.g. "coloration" for "breakup of stereotyped phrases"); the reader must compile his or her own glossary.

Regrettably, the high standard of the introductory pages is not carried over into O'Connor's presentation of the corpus, which comprises Gen 49;

Exod 15; Num 23–24; Deut 32–33; Judg 5; 2 Sam 1,19-27; Hab 3; Zeph 1–3 and Pss 78; 106; 107. To these texts he applies his principles and from them draws the conclusions which make up the remainder of the work. The corpus has been restricted to "medium"-length poems, defined as between 7 and 200 lines (p. 27). In fact those chosen range between 65 and 163 lines; David's 30-line Lament is the exception. Such an approach requires some comment since it means, in effect, that a large segment of classical Hebrew poetry is ignored, which in turn has inevitably skewed O'Connor's conclusions. In any case, do the Balaam Oracles comprise a single poem of four stanzas or are they four separate poems? The point is not discussed. Since any long or even medium poem consists of a whole set of smaller elements (strophes or monocola, couplets, tricola etc. and stanzas), the selection here must be judged too narrow.

In view of O'Connor's surprising admission that the corpus is "accompanied by brief annotation, which does not pretend to exhaust *or even sample* recent study" (p. 167, emphasis mine) additional comments and bibliography are required for each of the poems. Gen 49,6: see my study in *VT* 31 (1981) 92-94; v. 8: cf. S. Gevirtz, *ZAW* 93 (1981) 21-37; v. 9 (also Num 24,29): I prefer the lineation *kr' rbṣ / k'ryh wlby' / my yqymnw,* an example of vertical parallelism attested in 2 Sam 1,23 *(š'wl wyhwntn / hn'hbym whn'ymm / bḥyyhm wbmwtm / l' nprdw)* and elsewhere; v. 11: washing in wine is evidently hyperbole for richness of produce; v. 12: *ḥklyly* is "darker" not "brighter"; vv. 14-15: see S. Gevirtz, *ErIs* 12 (1975) 104*-112*. Exod 15,6-7a: for the staircase parallelism here cf. C. Cohen, *JANES* 7 (1975) 13-17 and S. E. Loewenstamm, *Bib* 56 (1975) 110. Num 23,10: Heb. *(')trb'* cannot be equated with Ug. *trbṣ,* "courtyard" (pp. 186-187) though comparison has been made with difficult *yšrb'* (*CTA* 17 / *UT* 2 Aqht v 12-13) which O'Connor does not mention. Possibly *mnh 'pr* and *spr 't trb'* (with shared *t*) here are idioms corresponding to Akk. *manû qaqqariš,* "to turn into dust, destroy" (*CAD* M/1, 226) which would fit the context. Num 24,3: *štm h'yn* "one with closed eye" is an antiphrastic euphemism for "perspicacious one" (so D. Marcus, *JAOS* 100 [1980] 307-310); v. 17: in view of the Ug. word-pair *mhṣ // kly* (cf. *RSP* I, p. 227) *wqdqd(!) kl bny št* should be translated "and makes an end of the Sutians' pates" (with broken construct chain); v. 18: perhaps "Edom is his possession / and his possession is Seir. / His enemies Israel does surely oppress / his army he causes to go down (repoint *yôrîd*) from Jacob / and destroys the survivor from the city" is preferable stichometry. Deut 33,4: surely "the instruction *which* Moses imposed on us"; in any case this line is a gloss: cf. A. D. H. Mayes, *Deuteronomy* (London 1979) 400. Judg 5,2: *pr'* may also mean "first"; v. 4: the credit for first equating Heb. *gm* and Ug. *g* "voice" belongs to Dahood; v. 7: *przwn* means "iron" (G. Garbini, *JSS* 23 [1978] 23-24); v. 8 is explained by K. Cathcart, *BZ* 19 (1975) 111-112; v. 12abc is in staircase parallelism which O'Connor's lineation obscures; v. 27: Globe's three-line division is better than the five-liner presented here. 2 Sam 1,21: the comparison with Ugaritic has been shown as incorrect; cf. J. P. Fokkelman, *ZAW* 91 (1979) 290-292; T. L. Fenton, *VT* 29 (1979) 162-170 etc. The word *mgn* does not mean "suzerain": see J. Barr in *Questions disputées d'Ancien Testa-*

ment (ed. C. Brekelmans, Louvain 1974) 45-48: v. 22ab belongs with the foregoing stanza as a short refrain corresponding to vv. 19, 25 and 27: the shields were disfigured by Israelite blood; v. 27b: "instruments of war" is possibly metaphorical for "warriors". Hab 3,9: "I see your seven staffs" is halfway to the solution; parallelism requires "Your seven staffs (= arrows) are seen", reading *tē'āmᵉrû*); v. 15b is infelicitous. Zeph 1,3d is intrusive as line-form analysis and M. De Roche, *VT* 30 (1980) 104-109 show. Zeph 3,2: *šm'* + *b* means "to obey"; v. 10: better "(they) bear tribute *to* me". Why is v. 9a a single line yet v. 12ab split into two? Ps 78,59b: on *m'd* see D. Marcus, *Bib* 55 (1974) 404-407 who rejects the meaning "Grand One". Ps 106: at least five times the pointless remark is repeated that this poem has 106 lines. Such comments and references as I have gathered here only go to show how immensely difficult many of these poems are and how choice of easier texts may have led to firmer conclusions.

The section on microstructure (Part II) discusses the line, repetition, coloration (or relations between words and phrases), matching (including chiasmus but not gender-matching), gapping or ellipsis, syntactic dependency and both clausal and phrasal mixing. In his preliminary remarks on parts of speech in West Semitic (pp. 297-313; also p. 68) O'Connor seems to have missed J. M. Solá-Solé, "Sur les parties du discours en phénicien" *BO* 14 (1957) 66-68 where the native tradition of a twelvefold division is set out. That aside, the problem of what constitutes a line remains and the syntactic restraints adduced by O'Connor are valuable aids but no more. In the absence of a strong Hebrew tradition (p. 30) we can also be guided by the layout for poetic texts adopted by Ugaritic and Mesopotamian scribes (p. 126). In most of what follows the theory outlined at the beginning of the book is applied to the corpus of poems, resulting in some overlap with Collins' work.

Part III considers gross structure, with poems grouped according to overall form (with or without refrains etc.) and here obscure terms abound: "stave", "batch", "burial", "swell", "burden", "blitz" (a form of gapping) and the like. In effect, these pages deal with the stanza and curiously, no reference is made to Kraft's work (1938 and 1956; E. Häublein, *The Stanza,* London 1978 is too recent). The discussion of Gen 49 and Deut 33 could be subsumed under the heading "stanzaic mobility", each poem using stanzas related to the tribes of Israel but with differing content and sequence. The pattern of Balaam's first two oracles is demonstrably chiastic; cf. A. Tosato, *VT* 29 (1979) 98-106. Finally, in this section on larger structural patterns no attempt is made to come to terms with acrostics or 22-line poems and their multiples.

Some additional points of criticism must be mentioned. Missing from the bibliography are S. Chatman, *A Theory of Meter* (The Hague 1965); W. H. Cobb, *A Criticism of Systems of Hebrew Metre* (Oxford 1905); S. Gevirtz, *Patterns in the Early Poetry of Israel* (Chicago 1963); S. Levin, *Linguistic Structures in Poetry* (The Hague 1962). Corrections to be made include "indisputably" (p. 57); "imperceptible" (p. 58); Watson 1969 (not 1967, p. 168). In the index add "30" to the entry "lineation" (a key reference as it happens); insert "227" after "Cathcart" (p. 615); read "toponymy" on

p. 613 and alter "275" to "376"; p. 618: read "van der"; the reference "157"on p. 616 is to B. Watson, not to myself. The long gap of *Erra* IV 131-135 (pp. 215-216) is superseded by *Šurpu* IV 4-59.

There is no denying that O'Connor's long and scholarly book will prove of enormous value in the study of classical Hebrew poetry, and indeed in the study of Semitic languages. It is extremely good as far as linguistic theory is concerned, less so with regard to ancient Hebrew. We are still at the stage of experiment and research and O'Connor's remarks on gapping, on syntax, on metre (or constraints as he prefers), in a word on language are particularly welcome to students of Hebrew for whom much will be new. His awareness of *levels* is especially important: what applies at the level of single words is not automatically valid for the line or for higher structures, a pitfall O'Connor skilfully avoids. If perhaps his style is thought a little terse, a little esoteric, this reflects on the reader rather than on the writer; his work is not intended for beginners.

Hebrew Department
Trinity College
Dublin 2
Ireland

Wilfred G. E. WATSON

James L. KUGEL, *The Idea of Biblical Poetry. Parallelism and Its History.* Pp. XI-339. New Haven/London 1981. Yale University Press.

As the author himself admits in the preface "the present study consists of two fairly distinct undertakings, two books, one might say" (p. vii); the result is not an organic whole. Chapters 1 and 2 treat the notion of parallelism. The rest of the book shows how parallelism was (mis)understood in the post-biblical period (though, paradoxically its form was never abandoned in versification) and includes sections on metre. There are two appendices: on parallelism as a feature of later Hebrew poetry and a critique of M. O'Connor's *Hebrew Verse Structure* (Winona Lake 1980; see my review above pp. 131-134). The first two chapters are undoubtedly the most challenging and important and this review will be largely confined to discussing them. The rest of the book (aside from Appendix B) really belongs to the history of exegesis. This is not intended as a dismissive judgement. I learned a great deal from these pages and they provide significant perspective on our current approaches to Hebrew poetry.

The opening chapter on the parallelistic line is sub-headed: "A is so, and *what's more,* B". According to K. the B-line *seconds* the A-line by extending it in some way. It is an action-replay of A but in altered form. "B, by being connected to A — carrying it further, echoing it, defining it, restating it, contrasting with it, *it does not matter which* — has an emphatic, 'second-

ing' character, and it is this, more than any aesthetic of symmetry or paralleling, which is at the heart of biblical parallelism" (p. 51). K. certainly provides a new look at a basic element in Hebrew poetry but it could have included much more on the various types of parallelism.

In chapter two K. comments on the distinction between prose and poetry in the Hebrew OT. He argues that "the concepts of poetry and prose correspond to no precise distinction in the Bible" (p. 302) by which he means "there is no word for 'poetry' in biblical Hebrew" (p. 69). Both word and concept are foreign imports from Greek. This would appear to be a simplistic view though it does underline how problematic it can be to ascertain whether a particular passage is prose or not. One aspect he neglects is phonology; regularity of phonetic patterns can help distinguish poetry from prose (cf. E. D. Polivanov, *Selected Works* [The Hague/Paris 1974] 350-67). In the final analysis it is not merely a matter of technique and poetic devices, as any true student of poetry is aware. The point at issue, though, is not simply that parallelism occurs in both poetry and prose. It is rather that most of our knowledge of parallelism is confined to poetry and we need to offset this by comparable studies in prose.

As for the crucial but very debated problem of metre, K. maintains (unknowingly almost echoing O'Connor's very words): "No meter has been found because none exists" (p. 301) though he concedes that if any metrical scheme is present it can only be parallelism. "To speak of meter apart from parallelism is to misunderstand parallelism" (p. 298). Barr, in his review (*TLS* Dec. 1981, 1506) has argued that the metre of Hebrew poetry cannot be reduced to parallelism since it is too transparent in translation and therefore not a component intrinsic to the language. One expects metre to be the first victim on the altar of translation. To his argument can be added another. If it is maintained that Hebrew poetry is not metrical because the patterns are unpredictable and irregular then the same applies to parallelism. A large number of poems do not consist of regular parallel couplets. Even if that were the case, then analysis would have to go a little deeper and state what kind of parallelism is operative for each couplet (synonymous, antithetic, staircase, chiastic etc.). It is not enough to remark that binarity is "all the regularity there is" (p. 203). On this count, parallelism is too vague to be useful as a measure of structure, not to mention that monocola and tricola would be ignored.

Some comments on detail now. Like many scholars, K. confuses staircase parallelism and anadiplosis (the terrace pattern) partly because of the vague expression "expanded colon" (p. 35). The remark about biblical poets eschewing regularity even in stanza-length (p. 72 n. 19) should be tempered by the conclusions of E. Häublein, *The Stanza* (London 1978) on the same topic. There are numerous but unimportant misprints: p. 79 n. 70 insert the initial "W"; p. 24 n. 56 read "Morphophonemic"; p. 42, n. 116 read "*VT*", etc. On the almost exclusive use of *kol* in B-lines, part of a discussion of ballast variants (which, incidentally K. rejects as meaningless, pp. 47-48), see now H. Ringgren, "The omitting of *kol* in Hebrew parallelism", *VT* 32 (1982) 99-103. Curiously, K. omits Isa 23,15 from his discussion of *šîrâ,* "song" (p. 133, n. 91; see my remarks in *JBL* 99 [1980] 329). Deut 32,2 is a qua-

train of four similes, not two couplets. On difficult *mkrtyhm* (Gen 49,5 [not 6!], discussed p. 32 n. 83) see now D. W. Young, *JBL* 100 (1981) 335-342.

On the positive side, K. is clear on what he calls "stichography" (pp. 119-126; 193-194), convincing when suggesting that word-pairs developed from broken-up stereotyped phrases (p. 33) and perceptive in comparing Heb. *māšāl* with Akkadian (p. 69 n. 15). In general, too, his fresh and challenging tone makes his book a little more sparkling than the average academic tome.

By and large there is little reference to ancient Near Eastern literature with the exception of Ugaritic, which is a pity. For instance, mention of the Phoenician Kilamuwa Inscription, considered by T. Collins to be a poem (*WO* 6 [1971] 183-188; but see M. O'Connor, *BASOR* 226 [1977] 15-29) would have lent depth to the discussion on p. 63.

K.'s book has shown that the approach to classical Hebrew parallelism from study of post-biblical exegesis is sterile. Rabbinic exegesis, for example, took the components of parallel couplets too literally and completely missed the point. Instead, we should begin by looking at this structural feature in Ugaritic, Akkadian and (to a lesser extent) in Aramaic and Phoenician. His first Appendix on parallelism persisting in the Hodayoth and later literature is none the less instructive, though a deeper analysis than he provides is called for (he makes no comment on examples 3, 4 and 7; 7, line 4 is a single line, not a couplet; there is gender parallelism in 5, line 1; and 11, line 5; the translation "is filled" of 8, line 4 is incorrect).

Obviously K. was unaware of T. Collins' *Line-forms in Hebrew Poetry* (Rome 1978), an unfortunate omission. More serious, though, I feel is failure to discuss parallelism at a *theoretical* level. Particularly helpful would have been M. Shapiro, *Asymmetry: an inquiry into the linguistic structure of poetry* (Amsterdam 1976) and D. Laferrière, *Sign and Subject* (Lisse 1978). K. has taken us part of the way with rich examples and controversial views but the last word has yet to be reached.

8 Rosemount
Morpheth, Northumberland
England

Wilfred G. E. WATSON

Peter WEIMAR, *Die Berufung des Mose: literaturwissenschaftliche Analyse von Exodus 2,23-5,5* (Orbis Biblicus et Orientalis 32). 399 p. 23,5×16. Freiburg (Schweiz) — Göttingen 1980. Universitätsverlag — Vandenhoeck & Ruprecht.

P. Weimar n'en est pas à son coup d'essai dans l'exégèse du Pentateuque. Ses publications se suivent assez régulièrement, mais sa méthode doit de plus en plus à Wolfgang Richter (cf. *Bib* 53 [1972] 544-556), qui est sans doute

l'exégète le plus cité dans les notes après l'auteur lui-même. Le but du présent travail est en gros de remettre sur le métier toute la «critique littéraire» de ces chapitres de l'Exode pour en délimiter les différentes unités et les rédactions successives, qui sont alors analysées tour à tour à un triple point de vue: forme et structure — étude sémantique — composition et rédaction.

Le premier chapitre passe donc les versets en question au crible d'un examen qui dénonce impitoyablement toutes les incohérences et tensions du texte. C'est ainsi que se trahissent les diverses interventions dans la narration. Cette attitude d'esprit explique sans doute pourquoi les sources habituelles se voient drastiquement réduites: une dizaine de versets pour J, une demi-douzaine pour E —, tandis qu'on voit surgir une nouvelle source comprenant aussi une dizaine de versets («histoire du buisson») et que les diverses rédactions, surtout le Jéhoviste et le rédacteur sacerdotal (R^p), se voient octroyer une part considérable du butin. On trouvera le texte de ces différentes unités au début des chapitres qui leurs sont consacrés et dans une synopse en fin de volume (hébreu: 368-373; allemand: 374-383). L'auteur donne l'impression d'être expert dans le maniement des outils sophistiqués de la critique. Çà et là, cependant, on repère des écailles dans la peinture. On se limitera à quelques points plus saillants.

La répétition semble être un des critères permettant de repérer différentes couches rédactionnelles. Mais le principe ne semble pas appliqué partout avec la même rigueur. Le texte d'Ex 18,1-12, tel qu'il est restitué par l'auteur, répète le sujet (Jétro) et le complément (Moïse) à peu près à chaque phrase. On paraît employer deux poids et deux mesures pour Ex 3,1.11-13.18ab d'une part (31-32; 45-46; 73) et Ex 4,20ab de l'autre (75).

D'autre part, les unités littéraires proposées ne sont pas toujours exemptes de défauts. Le texte yahwiste (87-88) contient trois discours qui devraient se correspondre, puique Moïse doit répéter ces paroles devant son peuple et devant Pharaon. Mais ce n'est pas le cas. En Ex 5,3 surgit un problème assez embarrassant. Moïse rapporte à son peuple que Dieu lui est apparu. Or le texte de J, selon P. Weimar, ne contient pas de récit d'apparition. L'explication (105-107) est peut-être ingénieuse. La véritable apparition est celle dont Dieu a gratifié Abraham en Gn 12,7. Mais dans ce cas, Moïse peut-il dire sans sourciller: «Dieu m'est apparu»? Le texte élohiste contient lui aussi au moins une difficulté majeure (140). Le début de ce récit, en hébreu, ne contient en effet que des pronoms. Ici, P. Weimar a recours à un soutien traditionnel: l'intervention d'un rédacteur (141, n. 1). Mais pour prouver ce fait, il affirme que l'ordre des mots est inhabituel: ce rédacteur a fait suivre le verbe *qr'* de la préposition *'el* + suffixe, puis du sujet. Normalement, le sujet doit suivre immédiatement le verbe. Outre le fait qu'un rédacteur est supposé maladroit par définition, on peut se demander si en fait on ne trouve pas en Ex 3,1b une construction assez courante (cf. Gn 22,11; Ex 19,3; 34,31; 1 R 8,43). A notre connaissance, 2 S 15,2 est un des seuls textes qui réponde aux exigences de P. Weimar. Avec d'autres prépositions, on trouve souvent une séquence semblable à celle d'Ex 3,1b (*l*^{e}: Gn 31,47; Jos 9,22; 2 S 11,13; *b*^{e}: 2 Ch 34,18). A propos de «l'histoire du buisson», on est un peu surpris d'y retrouver presque tous les éléments narratifs du morceau analysé. Serait-ce

parce qu'ils sont facilement détachables des discours? Les récits antiques combinent pourtant récits et discours dans de nombreaux cas. Et la cohérence du récit proposé par P. Weimar n'est pas évidente.

On trouve une longue explication (70-76) sur l'unité rédactionnelle d'Ex 4,6-18.20-21 (R^P). La difficulté principale semble être le rattachement de 4,17 à cet ensemble. Moïse y reçoit l'ordre de prendre le bâton avec lequel il devra accomplir les signes que Dieu lui a montrés.

Or, on remarque que dans le texte attribué par P. Weimar à R^P, le signe est accompli sans bâton (4,6-9), tandis que le signe accompli avec un bâton appartiendrait au Jéhoviste (4,2-4). Pour P. Weimar, tous les signes doivent être accomplis devant le Pharaon et ils annoncent en fait les plaies (4,8-9.17). Mais le texte parle plutôt de moyens d'accréditer Moïse aux yeux de ses frères (4,1.5-Je; 8.9.30.31-R^P). Et en 4,21, on parle de «prodige» (*mōpēt*) devant s'accomplir devant le Pharaon, et non de «signe» (*'ōt*). Il y a quelques inconséquences dans les textes ou dans les explications de l'exégète.

Pour chacune de ces sources ou rédactions, l'auteur découvre un milieu d'origine et une date précise. J serait né dans des cercles royalistes traditionnels d'Hébron sous le règne d'Asa à Jérusalem (912-873) et Basha en Israël (909-886). C'est à Béthel qu'il faut chercher l'origine de l'Élohiste. Il a été rédigé sous le coup des invasions araméennes, durant le règne de Joash (798-784) ou de son prédécesseur Joakas. La collection qui comprend «l'histoire du buisson» provient des milieux sacerdotaux de Jérusalem, influencés par Isaïe au temps de la grande menace assyrienne. Quant au Jéhoviste, il est proche des milieux prophétiques du Nord, mais vivant à Jérusalem sous le règne de Manassé. On y reconnaît une tendance hostile à la politique de ce roi. L'ouvrage se termine par une abondante bibliographie et un index des citations bibliques.

Le caractère hautement hypothétique de ce travail grève lourdement ses conclusions. Ainsi, on a l'impression que les rédacteurs sont à la fois très brouillons, qu'ils agissent avec une extrême liberté, mais qu'ils laissent subsister malgré tout des unités que la critique peut reconstituer à coup sûr. On a aussi l'impression que tout s'est fait très rapidement, et qu'on a créé des textes sans antécédents en ce qui concerne les sources anciennes. Celles-ci ne contiennent que des récits sans failles, réduits au strict minimum. On regrettera de devoir donner une impression plutôt négative d'un travail sérieux. Moyennant un peu plus de prudence, P. Weimar aurait pu fournir une source d'informations sans pareille sur la vocation de Moïse.

Institut Biblique Pontifical Jean-Louis SKA
Via della Pilotta, 25
00187 Rome

Novum Testamentum

Nigel TURNER, *Christian Words.* XVII-513 p. Edinburgh 1980. T. & T. Clark.

Turner's well known studies of syntax and style have already led him to the conviction that Biblical Greek is something unique and now his study of vocabulary has strengthened that conviction. From a linguistic viewpoint it would be less surprising to find that the NT authors made use of a special vocabulary than that they used a unique syntax since a lexicon is predictably more elastic.

Turner's book is not "crammed with a nightmare of detail" (as the author submits in his Preface), but rather it is filled with a richness of learning and fascinating information. Further, "it is a spiritual quest for meaning" (dustjacket). The faith and devotion of the author complement his scholarship and the result is a book of great service to scholars of NT Greek as well as to preachers of the Word and others interested in a deeper knowledge of the language of the NT.

"Christian Words" include (1) Greek terms coined by the authors of the NT; (2) terms (whether common or rare in general usage) which acquire a "deeper" sense within the Christian vocabulary; (3) words which developed "a new level of meaning in addition to their gist hitherto"; (4) words which changed their meaning when they were used by believers.

In the Introduction Turner expresses his concern for Christian preaching and the necessity that the language of the Church be the language of the NT. This may explain why the book is alphabetically ordered according to the English translation of the Greek terms (the Greek index, of course, makes it easy to work the other way around).

This ordering of terms may, perhaps, make for a certain amount of initial confusion. Thus under the entry 'Pray' one finds a discussion of *erōtō.* The point is made that the LXX is the first witness to the expanded meaning of 'beseech', the word having been used previously only of putting a question. Turner pleads quite well that the first Christians used this word for Christian prayer. Fine. But what of the other words for 'pray'? is one automatically to conclude that *proseuchomai* had no special Christian development? The user of this book will have to accept the fact that this entry will include no discussion of *proseuchomai.* The criteria of selection stated in the Introduction must be kept in mind.

'Numinous, sense of' is the apt heading under which *ekstasis* and *existēmi* are listed. Turner agrees with Oepke (TWNT) that secondary Hellenistic influence on the technical meaning of the words is non-existent in the OT and only weak in the NT. Here again the reader must accept the limitations Turner has imposed upon his work. There is no way of knowing whether Turner thinks that the Scriptural meaning (e.g., Luke 2,47) is to be extended to the intriguing text of Mark 3,21.

The book is sometimes of greater service precisely because of its brevity of treatment. Fewer than three pages are devoted to *kurios*, in contrast with TWNT which has more than fifty, and in this brief treatment, Turner is able to state his reasons for concluding that "it must be unlikely that *kurios* as a name of Jesus either originated outside Palestine or drew its meaning from a secular source".

When writing of 'Glory' (*doxa* and related words), Turner phrases his insight in a way which may typify the "spiritual quest for meaning". He writes, "If we are to distinguish the new peculiarly Christian meaning of *doxazō*, we will think of glorifying God less as praise and rather as reflecting something of the beauty and grace of God".

Even those who take exception to Turner's opinions about Christian syntax may be inclined to view more favorably his position about the lexicon. This from the Introduction: "The great Christian words which concern salvation and Christian living were not produced in a secular environment... I avow then that Christian words are often the ordinary vocabulary of ordinary people in the secular word. It is, however, important to recollect that when we are examining words in any given environment we need above all to be aware of the system of thought that lies behind their use..." (p. XIII).

This gives a perspective to an ultimate goal of the study of the lexical items of the NT. The student cannot ignore, of course, the evidence from papyri or other sources outside of the Bible. In addition every word must be studied in its context—phrase, sentence, paragraph, chapter, Gospel/letter, indeed the "wider context of the Bible as a whole". More. The NT is formed by the community. It is the community's system of thought which the examiner of words must be aware of. Here the theological tradition of the Church cannot be ignored.

Turner gives an example of this when, discussing *aphesis* and *paresis*, he writes, "However the whole tenor of Christian theology, and St Paul's in particular, so I believe, makes it clear that we cannot assume that secular precedent is any guide to the specialized Pauline meaning of theological words... St Paul must not be charged with saying that God overlooked, but did not forgive the sins of his people in days gone by".

Paul, perhaps, might have found an apt word ready at his theological hand. It still must be asked what Paul meant when he used the word. And how does one find that out? Paul had new wine to pour. The discussion of his enriched terms has to be carried out in a wide theological context.

Pontifical Biblical Institute
Via della Pilotta, 25
00187 Rome

John WELCH

Jacques SCHLOSSER, *Le règne de Dieu dans les dits de Jésus* (Études bibliques). Première partie: VII-417 p. Deuxième partie: 328 p. 24,5 × 16. Paris 1980. J. Gabalda et Cie, Éditeurs.

This is a massive inquiry into the meaning of the word "Kingdom" as it is used by the Jesus of the Synoptic gospels. Massive but perhaps not quite as massive as the number of pages suggests. The work is composed on an ordinary typewriter in double-spaced lines, both text and footnotes (the latter, unfortunately, placed at the end of each chapter), with photomechanical reproduction. The result is easy to read, although a darker print would have been desirable.

The principal Synoptic texts are carefully sifted in the light of an ample selection of material in French, German, and English (the only exception to these three languages in the bibliography seems to be one study in Spanish). The volumes are clearly the result of painstaking study and accordingly will repay painstaking study.

But the reviewer has some reservations about the enterprise, and to indicate why would like to single out for discussion an important section in Schlosser's work dedicated to a crucial logion about the Kingdom: "Le logion eschatologique de la Cène (Mc 14,25 par. Mt 26,29; Lc 22,18)" (vol. I, pp. 373-417). In these passages Jesus alludes to his abstention from partaking of the "fruit of the vine" until he does so "in the Kingdom of God". The time of the arrival of this Kingdom is of considerable importance and Schlosser devotes several pages (395-398) to the question before deciding that Jesus did not expect it to come immediately (398). This view is based on Schlosser's interpretation of the eucharist as a means of keeping contact with the disciples for the time intervening between Jesus' death and the Kingdom's arrival (398).

This approach of Schlosser's seems to ignore a considerable number of indications that the Kingdom arrives with the raising up of Jesus on the cross (the idea is mentioned on p. 397 only to be dismissed). The indications in the New Testament text are cumulatively impressive (only the Gospel of Mark need be taken as an example). Jesus' affirmative response to Pilate's question about kingship (15,2), Pilate's reference to Jesus as king in asking the crowd's wishes (15,12), the royal garments and the crown (15,17), the mockery of the soldiers (15,18), the inscription on the cross (15,26), the taunts of the passers-by (15,32), the words used to describe Joseph of Arimathea (15,43). Surely, Mark must be trying to say something about Jesus the King and his Kingdom.

But there seems to be even more. The key verse is 15,34, the "cry of dereliction" of Jesus. In citing this opening verse of Ps 22 Jesus seems to be presented as sanctioning the midrashic use of the psalm for the interpretation of his death, i.e., the words of the psalm are used to illumine the death and the death is used to illumine the words of the psalm: at 15,24 v. 19 is cited with regard to the casting of lots over the garments, and at 15,29 v. 8 is alluded to with regard to the derision of the passers-by. In the context of all the allusions to kingship and kingdom in the account of Jesus' death this

deliberate invocation of Ps 22 by Jesus as a key for understanding what is happening would seem to point especially to v. 29 of the psalm: "For the kingdom belongs to the Lord: He it is who rules over the nations". Jesus' cry of dereliction is thus of a piece with the irony and in direction of the other indications of the Kingdom in Chapter 15 of Mark. (This interpretation of Ps 22,29 takes on considerable force if it is placed in the context of D. Daube's suggestion [*The New Testament and Rabbinic Judaism* (London 1956) 330-331] that the last supper is a paschal meal and that the omission of the fourth cup has a connection with the full establishment of the kingdom).

In the light of the foregoing, one of Schlosser's observations is particularly appropriate: that the arrival of the Kingdom involves the revelation of God as King (393). Jesus on the cross is revealed as King and as [Son of] God and with this revelation the Kingdom is fully established.

If the above analysis of Mark 15 is valid, several negative criticisms need to be leveled at Schlosser's work: 1) an attempt to understand the nature of the Kingdom "in the sayings of Jesus" should not be limited only to the texts where the Kingdom is explicitly mentioned (Schlosser never even mentions Mark 15,34 in his book); 2) an attempt to understand the nature of the Kingdom "in the sayings of Jesus" is perhaps itself too limited a goal to yield satisfactory results: the gospel interpretation of what Jesus experienced is also essential for understanding what Jesus said; 3) perhaps the idea of investigating the Kingdom "in the sayings of Jesus" is not such a happy thought in the first place, at least not until the New Testament is understood better against its Jewish background than it is at the present time.

All this does not mean that Schlosser's work is wasted effort. On the contrary, only when such painstaking studies of the New Testament as his are multiplied and synthesized will the New Testament come into the sharp focus needed to assess precisely just what Jesus said — and who he was said to be.

Pontifical Biblical Institute
Via della Pilotta, 25
00187 Rome

James SWETNAM, S. J.

A. J. B. HIGGINS, *The Son of Man in the Teaching of Jesus* (Society for New Testament Studies, Monograph Series, 39). x-177 p. 22,5 x 14. Cambridge 1980. Cambridge University Press. £10.50 net in U.K.

The scholar familiar with the debate about the meaning and origin of the phrase "Son of man" in the New Testament will lay down this book confirmed in his faith that here, indeed, is the night where all cows are

black. Not because Professor Higgins is obscure, but because he is lucid: in his exposition of some recent developments in the continuing flood of publication on the subject he sets out some major developments (Part One, pp. 3-53 with notes pp. 127-141) and then analyzes Synoptic texts in detail (Part Two, pp. 55-126 with notes pp. 141-158). Precisely because of the lucidity of the presentation the labyrinth is unmistakable. (The word "recent" must be taken with a certain amount of qualification: the work was finished "some time" before early 1975 [cf. p. 49]. Even though adaptations were made later on [ibid.], it would seem that the work was substantially completed by then [there are only four works in the ample bibliography which bear a date later than 1975]. All of this seems to indicate a remarkably early cut-off date for a book published in 1980).

Higgins' study confirms him in his view that "the Son of man christology originated ... in Jesus' own preaching" (p. 125; cf. also p. 126). Authenticity, however, is limited to the "future" sayings involving the phrase. Use of the phrase was extended by the early church to refer to Jesus' earthly ministry and his passion and resurrection (cf. pp. 1 and 126). This judgment is nuanced on p. 2 where it is stated that some of the "present" sayings in the Synoptics are "most satisfactorily understood as examples of the christologizing, into the Son of man title, of *bar nasha* used by Jesus in an indefinite sense in reference to himself as 'a son of man', 'a man', 'someone'". Even the passion predictions, although "creations of the post-resurrection community", are seen as possibly having "a common *ultimate* origin in a use by Jesus of *bar nasha*" (ibid.).

Thus Higgins is in partial agreement with G. Vermes' view of *bar nasha* as a way in which Jesus referred to himself (Higgins thinks the phrase is not necessarily a mere substitute for "I" or a self-designation — cf. pp. 20-28). Higgins does continue to hold that the phrase "Son of man" was probably a title in non-Christian circles before Christianity, or was at least independent of Christianity (cf. p. 26). But his voice seems to waver.

The reviewer thinks that Higgins is well advised to accept Vermes' basic position on *bar nasha* because the view that Jesus used it with reference to himself makes possible its later use as a title in the same words Jesus used, i.e., it is basically ambiguous. As such it was ideally suited for Jesus to lay the foundation for a title which would emerge from his words once they were viewed in the light of the resurrection. In this connection it seems useful to recall the bipartite pattern involving 1) the use of "Son of man" (always restricted to the part of Jesus speaking in a dialogue) and 2) some messianic title (always restricted to the part of his interlocutor). Cf., for example, Mark 8,27-33 as balanced by 8,31-33, and John 1,49 as balanced by 1,50-51 (cf. F. J. Moloney, *The Johannine Son of Man* [BSRel 14; Rome ^{2}1978] 33-34). Just as the messianic terms of the interlocutor suggest two meanings, one pre-resurrection and one post-resurrection, so Jesus' reply involving the Son of man suggests two meanings, one a non-title and pre-resurrection, the other a title and post-resurrection. If Vermes had not adduced evidence for a non-titular use of "Son of man", such evidence would have had to be presumed. Otherwise the titular use of the phrase would be partially unintelligible.

But the underlying necessity for progress in study of the phrase "Son of man" in the New Testament is the discovery of a common denominator to explain the various uses (cf. Higgins, p. 2). The reviewer would like to suggest one: Jesus as the fulfilment of the foreshadowing which is Isaac (cf. J. Swetnam, *Jesus and Isaac: A Study of the Epistle to the Hebrews in the Light of the Aqedah* [AnBib 94; Rome 1981]). Jesus as dead, risen, and authorized heir of the blessings promised to Abraham (i.e., eternal life) would seem to be a promising starting point for understanding the "Son of man" in a variety of contexts. The association of the phrase with Ps 8 in Hebrews is an important clue (cf. also Higgins, pp. 146-147, n. 96). The origin of the usage of Ps 8 in connection with the Son of man could well go back to Jesus' own interpretation of Scripture: Ps 110 is so often associated with Ps 8 in the New Testament that only someone with the authority of Jesus would seem to qualify as a source (cf. Swetnam, *Jesus and Isaac*, pp. 146-149). In the justaposition of these two psalms is mirrored the bipartite pattern of "messianic title" — "Son of man as title" present in the Synoptics and John. All of which suggests that the Son of man is a title, but not a royal messianic one.

Discussion of the "Son of man" problem may be a night in which all cows are black, but perhaps some of the cows are not as black as others.

Pontifical Biblical Institute
Via della Pilotta, 25
00187 Rome

James SWETNAM, S. J.

Franz-Josef ORTKEMPER, *Leben aus dem Glauben.* Christliche Grundhaltungen nach Römer 12 - 13 (Neutestamentliche Abhandlungen, neue Folge 14). VI + 264 p. 16 × 24. Münster 1980. Aschendorff.

Le travail d'Ortkemper est plus marqué par les problèmes contemporains (Y a-t-il une éthique proprement chrétienne? Où situer le «proprement» chrétien en morale? Au niveau des contenus, des motivations? etc.) que par la difficulté du texte paulinien (rapport entre indicatif et impératif; fonction des motivations eschatologiques dans la parénèse de l'apôtre, etc.): thèse d'exégèse du NT, où la réflexion philosophique et théologique est présente, non dans l'analyse des textes eux-mêmes, mais dans leur interprétation, lorsqu'il s'agit d'en évaluer l'importance pour le comportement chrétien aujourd'hui.

Les trois premières parties du livre sont un *commentaire* de Rm 12–13. L'Auteur commence par situer ces chapitres par rapport au reste de l'épître (1-18): 1) il rejette les hypothèses tendant à voir en Rm 12–15 un écrit de Paul originellement séparé de Rm 1–11 (W. Schmithals) ou un écrit dont

l'apôtre ne serait pas l'auteur (J. C. O'Neill), car les raisons invoquées par ces exégètes sont trop ténues; 2) Rm 12–13 forment un ensemble unifié, par le cadre eschatologique (12,2 et 13,11-14), la répétition des négations (5 fois en 12,16-21 et leur reprise en 13,8), l'insistance sur l'*agapè* (12,9ss et 13,8-10), l'aspect universel des exhortations (elles pourraient s'adresser à toutes les Églises pauliniennes, alors que Rm 14s est nettement marqué par la situation de la communauté romaine).

La seconde partie (19-148) analyse le texte pas à pas. 1) Ortkemper y manifeste une connaissance exhaustive de l'histoire de l'exégèse. 2) Son commentaire reprend, à nouveaux frais, l'analyse des différents termes, leur usage prépaulinien, leur milieu de vie, etc. Notons à ce propos quatre excellents excursus, sur la connotation sacrificielle de Rm 12,1 (28-34), sur l'image du corps appliquée à la communauté en 12,4-5 (50-59), le concept paulinien de χάρισμα en 12,6-8 (61-65) et sur la colère de Dieu en 12,19 (112-119). 3) Mais l'analyse n'est pas seulement utile par le nombre des informations qu'elle donne: les prises de position sont en général prudentes et sûres. Donnons-en quelques exemples. En Rm 12,3, μέτρον πίστεως ne doit pas être traduit «*degré* de foi», mais «*mesure* de foi»: c'est en effet la foi qui mesure tout et permet à chacun de se considérer à sa juste place (sans se surestimer), en reconnaissant que tout don vient de Dieu en vue du service de la communauté (les charismes ne donnent pas des droits mais des responsabilités). Quant à l'expression κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως de 12,6, elle indique également une limite, mais pas subjective, comme au v. 3, bien plutôt objective: la prophétie est mesurée par le contenu de la foi, autrement dit elle doit être en accord avec la fides quae. En Rm 12,20 la citation a un sens positif, à cause du v. 21 (nettement positif) et de l'exégèse (également positive) du verset de Pr par un certain nombre de rabbins; on pourrait paraphraser ainsi: «par ta générosité tu feras que ton ennemi regrette sa manière d'agir et la modifie dans le sens du bien» (cf. p. 122). Rm 13,1-7 n'est pas analysé: cela aurait demandé trop de développements; l'A. signale seulement (125) que la péricope n'est pas un ajout secondaire, bien qu'elle semble interrompre le discours sur l'agapè: le ὀφείλετε du v. 8 reprend en effet le τὰς ὀφειλάς du v. 7. En Rm 13,8, l'A. rattache τὸν ἕτερον à ἀγαπῶν et non à ce qui suit, à cause du contexte (la liste des commandements).

La troisième partie (149-225) reprend systématiquement les questions abordées dans l'analyse des versets. 1) Quel est le statut de l'exhortation paulinienne ou, pour le dire autrement, quel rapport y a-t-il entre l'indicatif de la justification et l'impératif de l'exhortation? Ortkemper respecte la tension qui laisse à chacun des termes sa consistance. Et la question du statut de l'impératif soulève immédiatement celle du statut du sujet: le baptisé est-il seulement le porteur ou le signe de l'amour divin — comme une bouteille contient du bon vin —, l'Esprit étant le sujet agissant (cf. le débat entre Nygren et Barth)? Non, répond l'A., l'Esprit transforme nos coeurs et les ouvre à la liberté, à la joie du don, mais il ne se substitue pas à nous; sinon, l'impératif paulinien serait inutile: pourquoi l'apôtre demanderait-il à ses correspondants de faire ce qu'en tout état de cause l'Esprit ferait à leur place sans avoir besoin d'exhortation? Ici, les remarques de l'A. sont très équilibrées: il reste cependant que le sujet aurait pu être traité plus longuement. 2) Suit une des-

cription des différentes motivations (théologiques, eschatologiques, ecclésiologiques...) de Rm 12s, qui débouche sur la question d'un «spécifiquement chrétien» de l'exhortation en ces chapitres. L'A. montre bien que Paul ne cherche pas à être original et qu'à la limite le contenu des exhortations n'est pas spécifiquement chrétien (cf. la Stoa, l'AT): le spécifiquement chrétien serait dans l'accentuation, mieux dans la radicalité de l'accueil, de l'amour pour tous, même pour les ennemis. De fait, en Rm 12s, les exhortations ne sont pas christologiques (dans leur contenu comme dans leurs motivations; voir cependant Rm 12,5 et 13,14): cette absence relative (comparée à Rm 14,9.14.15.18 et 15,3.5.7.8) aurait dû malgré tout être examinée en détail... 3) Ortkemper termine cette partie en énumérant quelques-unes des attitudes fondamentales suggérées par Rm 12s: une vie où tout est offert à Dieu, même le banal du quotidien, une liberté par rapport au monde qui ne soit ni une fuite ni une démission, et qui n'interdise pas un engagement réel, l'amour continu du prochain et le souci de la communauté.

La dernière partie (226-254) reprend les questions en fonction de la problématique contemporaine (surtout marxiste): la foi chrétienne peut-elle réellement s'investir dans une praxis? Les motivations eschatologiques (cf. Rm 12,2 et 13,11-14) détournent-elles ou non de l'engagement dans un monde qui passe? Ces questions, et d'autres encore, sont excellemment traitées.

En bref, ce livre sera très utile pour quiconque veut étudier Rm 12s: on y trouve toutes les analyses linguistiques, ce qui dispense d'aller consulter les instruments de travail habituels. Une question fontamentale demeure pourtant: Rm 12s pouvait-il à lui seul donner la clé du projet indiqué par le titre, *Leben aus dem Glauben*? Car le fondement décisif de l'agir chrétien, c'est bien l'amour extrême de Dieu en Jésus-Christ mort pour nous, le don de l'Esprit, la transformation radicale et l'adoption filiale qui en découlent et dont parlent justement Rm 6 et 8. En voulant rester très honnêtement dans les limites de Rm 12s, l'A. s'interdisait d'analyser en toute sa profondeur le rapport *Glauben/Leben*.

Institut Biblique Pontifical
Via della Pilotta, 25
00187 Rome

Jean-Noël ALETTI

NUNTII PERSONARUM ET RERUM

Pontificium Institutum Biblicum
Annus academicus 1982-1983. I semestre

Auditores inscripti erant 277, qui in diversas categorias sic distribuebantur:

	Ad Doctoratum	Ad Licentiam	Hospites	Universi
Fac. Biblica	8	233	28	269
Fac. Orientalistica	—	2	6	8
Universi	8	235	34	277
Nationes	49	alumni	277	
Dioceses	127	alumni	132	
Inst. Religiosorum	47	alumni	120	
Inst. Religiosarum	6	alumnae	6	
Ex statu laicali	19	alumnae	12	
		alumni	7	

Laureae

Laurea in Re Biblica digni declarati sunt:

EDATHOTTY, George (18. VI. 82). *Abraham believed in God.* The New Testament Interpretation of Gen 15,6 (Magna cum laude). Moderator: P. GRECH.

KALLIKUZHUPPIL, John (12. XI. 82). The Temple Section in Mark (Mk 11-12). An Introduction to the Passion Narrative (cum laude). Moderator: A. VANHOYE.

Doctores in Re Biblica renuntiati sunt, typis edita thesi:

GIESEN, Heinz, *Christliches Handeln.* Eine redaktionskritische Untersuchung zum δικαιοσύνη-Begriff im Matthäus-Evangelium (Europäische Hochschulschriften XXIII/181). 319 S. Frankfurt am Main 1982. Peter Lang Verlag.

PASQUETTO, Virgilio, *Incarnazione e comunione con Dio.* La venuta di Gesù nel mondo e il suo ritorno al luogo d'origine secondo il IV vangelo (Studia Theologica - Teresianum 2). 349 p. Roma 1982. Edizioni del Teresianum.

LIBRI AD DIRECTIONEM MISSI

En este Elenco aparecen todos los libros enviados a *Biblica,* de alguna manera relacionados con los estudios bíblicos. La mención de un título en este Elenco no implica por tanto juicio alguno acerca de la obra. El consejo de dirección determina qué libros serán recensionados en *Biblica.*

Los libros y fascículos que non han sido expresamente pedidos por *Biblica* no serán devueltos al remitente, aún cuando no parezca conveniente publicar una recensión sobre ellos.

Todos los libros y fascículos enviados a *Biblica* se trasmiten al Editor del *Elenchus bibliographicus biblicus,* y aparecen en él a juicio de dicho Editor.

Envíense los libros a: Dirección *Biblica,* Pontificio Istituto Biblico, Via della Pilotta 25, 00187 Roma, Italia.

Vetus Testamentum

Adamiak, Richard, *Justice and History in the Old Testament.* The Evolution of Divine Retribution in the Historiographies of the Wilderness Generation. XIV-105 p. 22,3 × 14,3. Cleveland, OH. 1982. John T. Zubal, Inc. US $12.95.

Asurmendi, Jesús María, *La Guerra Siro-Efraimita.* Historia y Profetas (Institución San Jerónimo 13). 210 p. 24 × 16. Valencia - Jerusalén 1982. Artes Gráficas Soler. Ptas 1.000.

Burke, David G., *The Poetry of Baruch.* A Reconstruction and Analysis of the Original Hebrew Text of Baruch 3,9–5,9 (Septuagint & Cognate Studies 10). XXIII-376 p. 21,5 × 13,7. Chico, CA 1982. Scholars Press. US $16.00.

Clines, D. J. A. - **Gunn,** D. M. - **Hauser,** A. J., (Editors), *Art and Meaning: Rhetoric in Biblical Literature* (JOST Supplement Series 19). 266 p. 21,5 × 13,5. Sheffield 1982. £9.50.

Diez Macho, Alexandro, [*et alii*] *Biblia Polyglotta Matritensia Series IV.* Targum Palaestinense in Pentateuchum. Additur Targum Pseudojonatan ejusque hispanica versio. L. 3 Leviticus. Editio critica. XV-226 p. 31,5 × 23. Madrid 1980. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Diez Macho, Alexandro, [*et alii*] *Biblia Polyglotta Matritensia Series IV.* Targum Palaestinense in Pentateuchum. Additur Targum Pseudojonatan ejusque hispanica versio. L. 5 Deuteronomium. Editio critica. XVI-328 p. 31,5 × 23. Madrid 1980. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Grelot, Pierre, *Problèmes de morale fondamentale.* Un éclairage biblique (Recherches morales 6). 292 p. 21,4 × 13,5. Paris 1982. Le Cerf. FF 131.

Hanson, Paul D., *The Diversity of Scripture.* A Theological Interpretation (Overtures to Biblical Theology 11). xviii-157 p. 21,5 × 13,9. Philadelphia 1982. US $8.95.

Hunter, A. Vanlier, *Seek the Lord.* A Study of the Meaning and Function of the Exhortations in Amos, Hosea, Isaiah, Micah, and Zephaniah (Dissertation). 324 p. 22,8 × 15,7. Baltimore 1982. St. Mary's Seminary & University.

Jenseitsvorstellungen in Antike und Christentum. Gedenkschrift für Alfred Stuiber (Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 9). xx-250 S. 27,8 × 20. Tafelteil 20. Münster 1982. Aschendorff.

Jensen, Joseph, *God's Word to Israel* (Old Testament Message). xxi-311 p. 13,5 × 21,2. Wilmington, DE 1982. Michael Glazier, Inc. US $9.95.

Miller, Patrick D., *Sin and Judgment in the Prophets.* A Stylistic and Theological Analysis (SBL, Monograph Series 27). x-143 p. 22,8 × 15. Chico, CA 1982. Scholars Press. US $16.00.

Nel, Philip J., *The Structure and Ethos of the Wisdom Admonitions in Proverbs* (Beiheft zur ZAW 158). xi-142 p. 23,5 × 15,8. Berlin - New York 1982. Walter de Gruyter. DM 74.

Peshiṭta Institute Leiden, *The Old Testament in Syriac According to the Peshiṭta Version.* Edited on Behalf of the International Organization for the Study of the Old Testament. Part II, Fascicle 1 a, Job. 55 p. 27 × 19. Leiden 1982. E. J. Brill. Gld 54,–.

Peshiṭta Institute Leiden, *The Old Testament in Syriac According to the Peshiṭta Version.* Edited on Behalf of the International Organization for the Study of the Old Testament. Part III, Fascicle 4, Dodekapropheton - Daniel-Bel-Draco. xxxi-100; xx-48 p. 27 × 19. Leiden 1982. E. J. Brill.

Reindl, J. - **Hentschel,** G. (Editors), *Dein Wort Beachten.* Alttestamentliche Aufsätze. 180 p. 21,4 × 14,5. Leipzig 1981. St. Benno-Verlag GmbH.

Sandeen, Ernest R. (Ed.), *The Bible and Social Reform* (SBL, Centennial Publications). vii-184 p. 23,5 × 15,7. Philadelphia, PA - Chico, CA 1982. Fortress Press - Scholars Press. US $12.95.

Seidel, Hans, *Auf den Spuren der Beter.* Einführung in die Psalmen (Arbeitsbücher für die Aus- und Weiterbildung kirchlicher Mitarbeiter). 180 p. 24 × 16,9. Berlin 1980. Evangelische Verlagsanstalt.

Septuaginta, Vetus Testamentum Graecum, Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum. XI, 4, Iob. Edidit Joseph **Ziegler.** 414 p. 23,8 × 16. Göttingen 1982. Vandenhoeck & Ruprecht. DM 142,–.

Simon, Uriel, *Four Approaches to the Book of Psalms from Saadya Gaon to Abraham Ibn-Ezra.* Including an unpublished fragment of the "First Recension" of Ibn-Ezra's Commentary on Psalms (Sources and Studies II). 288 p. 24,4 × 17,5. Ramat-Gan 1982. Bar-Ilan University Press.

Spieckermann, Hermann, *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 129). 445 p. 32,9 × 16,1. Göttingen 1982. Vandenhoeck & Ruprecht. DM 98.00.

Weingreen, J., *Introduction to the Critical Study of the Text of the Hebrew Bible.* 98 p. 21,5 × 14,4. Oxford - New York 1982. Clarendon Press - Oxford University Press. £5.50.

Zákon, Starý, *Knihy Prorockā III. Ezechiel, Daniel.* Z Hebrejštiny, aramejštiny a řečtiny se stálým zřetelem k Nové Vulgátě přeložil a poznámkami opatřil Dr. Václav Bogner. 197 p. 20 × 13,5. Praha 1981. Česka Katolická Charita.

Novum Testamentum

Aland, Kurt - **Aland,** Barbara, *Der Text des Neuen Testaments.* Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben sowie in die Theorie und Praxis der modernen Textkritik. 342 S. 23,5 × 16,5. Stuttgart 1982. Deutsche Bibelgesellschaft. DM 36.

Barth, Karl, *Breve Commentario all'Epistola ai Romani.* Editoriale e traduzione dal tedesco di Maria Cristina Laurenzi (GDT 138). 206 p. 19,4 × 12,5. Brescia 1982. Queriniana.

Benoit, Pierre, *Exégèse et théologie.* Tome IV. 338 p. 21,5 × 13,5. Paris 1982. Le Cerf. FF 151.

Brown, Raymond E., *The Epistles of John.* A New Translation with Introduction and Commentary (The Anchor Bible, Volume 30). XXVIII-810 p. 24 × 16,5. Garden City, N.Y. 1982. Doubleday. US $18.00.

Corsari, Bruno, *Marco, Matteo, Luca.* Guida alla lettura della Bibbia (Testimoni della verità). V-345 p. 20,5 × 14. Torino 1982. Claudiana Editrice. Lit. 9.500.

Farmer, William R., *Jesus and the Gospel.* Tradition, Scripture, and Canon. XIV-300 p. 23,5 × 16. Philadelphia, PA 1982. Fortress Press. US $21.95.

Fitzmyer, Joseph A., *A Christological Catechism.* New Testament Answers. VII-144 p. 20,3 × 13. New York - Ramsey 1982. Paulist Press. US $4.95.

Fusco, Vittorio, *Parola e Regno.* La sezione delle parabole (Mc 4,1-34) nella prospettiva marciana (Aloisiana. Pubblicazioni della Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale 13). 421 p. 24 × 17. Brescia 1980. Morcelliana. Lit. 15.000.

Hodges, Sane C., - **Farstad,** A. L., (Editors), *The Greek New Testament According to the Majority Text.* XLVI-810 p. 20,3 × 13,5. Nashville - Camden - New York 1982. Thomas Nelson Publishers.

Kealy, Sean P., *Mark's Gospel*: A History of its Interpretation. From the Beginning until 1979. 279 p. 20 × 13,5. New York - Ramsey 1982. Paulist Press. US $8.95.

Kirsch, Ludwig, *Das Vaterunser als Schule des Gebetes* (Mt 6,9-13 par Lk 11,2-4). X-227 p. 20,9 × 14,7. Würzburg 1982. [Lizenziatsarbeit. Selbstverlag].

Lohse, Eduard, *Die Vielfalt des Neuen Testaments.* Exegetische Studien zur Theologie des Neuen Testaments, Band 2. 255 p. 23,2 × 14,7. Göttingen 1982. Vandenhoeck & Ruprecht. DM 48.00.

Louw, J. P., *Semantics of New Testament Greek* (SBL Semeia Studies). IX-166 p. 21,5 × 13,9. Philadelphia, PA 1982. Fortress Press. US $12.95.

Marucci, Corrado, *Parole di Gesù sul divorzio.* Ricerche scritturistiche previe ad un ripensamento teologico, canonistico e pastorale della dottrina cattolica dell'indissolubilità del matrimonio (Aloisiana. Pubblicazioni della Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale 16). 452 p. 24,3 × 17,3. Napoli 1982. Morcelliana.

Neirynck, Frans, *Evangelica. Gospel Studies - Etudes d'Evangile* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium LX). XIX-1036 p. 24,3 × 16. Leuven 1982. Uitgeverij Peeters - University Press. FB 2.000.

Rhoads, D. - **Michie,** D., *Mark as Story.* An Introduction to the Narrative of a Gospel. XVI-159 p. 21,5 × 14. Philadelphia, PA 1982. Fortress Press. US $8.95.

Robinson, James M., *The Problem of History in Mark and Other Marcan Studies.* 143 p. 24,5 × 14. Philadelphia, PA 1982. Fortress Press. US $7.95.

Scippa, Vincenzo, *La Glossolalia nel Nuovo Testamento.* Ricerca esegetica secondo il metodo storico-critico e analitico-strutturale. XIV-329 p. 24 × 17,2. Napoli 1982. M. D'Auria Editore.

Shuler, Philip L., *A Genre for the Gospels.* The Biographical Character of Matthew. X-131 p. 22,2 × 14,5. Philadelphia, PA 1982. Fortress Press. US $14.95.

Swanson, Reuben J., *The Horizontal Line Synopsis of the Gospels Greek Edition.* Volume I. The Gospel of Matthew. 448 p. 26 × 18. Dillsboro, N.C. 1982. Western North Carolina Press.

Theissen Gerd, *The Social Setting of Pauline Christianity.* Edited and translated and with an Introduction by John H. Schütz (Studies in the New Testament and its World). XIII-210 p. 22 × 14,2. Edinburgh 1982. T. & T. Clark Limited. £11.95.

Theissen, Gerd, *The Social Setting of Pauline Christianity.* Essays on Corinth. Edited and Translated and with an Introduction by John H. Schütz. XIII-240 p. 22,3 x 14,6. Philadelphia, PA 1982. Fortress Press. US $19.95.

Vetus Latina, Die Reste der Altlateinischen Bibel. Nach Petrus Sabatier neu gesammelt und herausgegeben von der Erzabtei Beuron. 25. Epistulae ad Thessalonicenses, Timotheum, Titum, Philemonem, Hebraeos. Herausgegeben von Hermann Josef **Frede.** 10. Lieferung. 2 Tm 2,17–4,5. p. 721-800. 31,7 x 24. Freiburg 1982. Herder.

Varia

Auman J. (*et alii*), *Word & Spirit.* On the Holy Spirit and on Prayer in Honor of the First Council of Constantinople (381). 177 p. 20,9 x 13,7. Still River, MA 1982. Saint Bede's Publications. US $6.00.

Baillet, Maurice, *Qumrân Grotte 4, III* (4Q482-4Q520) (Discoveries in the Judean Desert VII). XIV-339 p. LXXX Planches. 32,5 x 24. Oxford 1982. Clarendon Press. £60.

Barr, D. L. - **Piediscalzi,** N. (Editors), *The Bible in American Education: From Source Book to Textbook* (SBL, Centennial Publications). X-204 p. 23,5 x 14. Philadelphia, PA - Chico, CA 1982. Fortress Press - Scholars Press. US $12.95.

Biella, Joan C., *Dictionary of Old South Arabic. Sabaean Dialect* (Harvard Semitic Studies 25). XIII-561 p. 23,5 x 15,5. Chico, CA 1982. Scholars Press.

Carrez, M. - **Doré,** J. - **Grelot,** P. (et alii), *De la Tôrah au Messie.* Etudes d'exégèse et d'herméneutique bibliques offerts à Henri Cazelles pour ses 25 années d'enseignement à l'Institut Catholique de Paris (Octobre 1979). 648 p. 24 x 15,5. Paris 1982. Desclée.

Concordance de la Bible de Jérusalem, réalisée à partir de la banque de données bibliques de l'abbaye de Maredsous. IX-1229 p. 31,2 x 22,7. Paris - Turnhout 1982. Cerf - Brepols. FF 550.

Díaz I. Carbonell, Romuald M., *Pelegrins de la Paraula a Terra Santa* (Collecció L'Espiga 17). 116 p. 19 x 13,5. Montserrat 1982. Publicacións de l'Abadia de Montserrat.

Dothan, Trude, *The Philistines and their Material Culture.* XXII-310 p. 28,7 x 22,2. New Haven - London 1982. Yale University Press. £36.00.

ISSN 0006-0887

PIETRO BOCCACCIO, Direttore Responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6229 del 24-3-1958 del Reg. della Stampa

SCUOLA TIPOGRAFICA S. PIO X — VIA DEGLI ETRUSCHI, 7-9 ROMA — Gennaio 1983